الاستجابة الموضوعية : قراءة في نقد محمد حسين هيكل وتأثير النقد الأوروبي فيه

د. خليل الشيخ
قسم اللغة العربية . جامعة اليرموك

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى قراءة محمد حسين هيكل (١٨٨٨ - ١٩٥٦) بوصفه ناقداً أدبياً . لهذا سعت لمعرفة المصادر النقدية التي شكّلت رؤيته ، وبخاصة منهج الناقد الفرنسي هيبوليت تين (١٨٢٨ - ١٨٩٣) وحاولت تبيان تأثير منهجه في نقد هيكل ، الذي تبنّى منهج النقد الموضوعي ، القائم على تحييد العناصر الشخصية والذوقية أثناء تحليل العمل الأدبي ، وقد توقّفت الدراسة عند رؤية هيكل للأدب القومي ، وبيّنت الخيوط التي نسجت هذه النظرية ، وعلاقتها برؤيته النقدية التي تلتقي في جوانبها الكثير من المسائل التاريخية والفلسفية واللغوية . كما بيّنت الدراسة ما طرأ على فكر هيكل من تحوّلات ، ومدى تأثير ذلك في رؤيته النقدية .

The Objective Response : a Study in M. H. Haikal's Criticism and the Impact of the European Criticism on it .

Khalil Al . Shaikh

Yarmuk University

Abstract

This paper aims at studying M.H. Haikal (1888-1956) as a literary critic and tries to investigate the sources underlying his perspective, especially the method of the French critic Hippolyte Taine (1828 - 1893) and its impact on Haikal, who adopted the objective method, which lends to put aside every pesonal or emotional element while analyzing the literary work.

Moreover the study discusses Haikal´s perspective of national literature showing the main elements in this theory . The study also shows the turning points in Haikal´s thought and how they affected his critical perspective .

1

لقد قرئت أعمال الأديب والمفكر المصري محمد حسين هيكل (١٨٨٨ - ١٩٥٦) التي تتوزع على حقول معرفية عديدة ، من خلال رؤى نقدية متباينة [١] ، ولكنّ تباين هذه الرؤى لم يمنع الدارسين من الاتفاق على أنّ خطاب هيكل الفكري ، الذي يتجلّى في تلك الأعمال ، يتميّز بكونه خطاباً ظلّ يسعى للمصالحة بين الذات القومية المصرية / الإسلامية فيما بعد وبين الحضارة الغربية . لهذا ظلّ خطاب هيكل يتميّز بثبات في الإيقاع العام ، وبتغيّر في النغمات الفرعية . صحيح أنّ هيكل قد انتقل من رؤية ليبرالية ، تنطوي على مشروع تحديثي ، إلى رؤية يشكّل الإسلام أبرز تجليّاتها ، غير أنّ هذا الانتقال يوضّح أنّ هيكل غيّر الإطار العام ، ولكنّه لم يغيّر أدواته المنهجية ، أو هو على الأدّق أعاد توجيه تلك الأدوات ، لتعمل في حقل معرفي آخر ، وليتولّد عنها كشوفات مختلفة .

غير أن الحديث عن إشكاليّة هيكل - الناقد التي بدأت تتجلّى بعد عودته من فرنسا عام ١٩١٢ ، على نحو يوازي تجلياته في عالم الإبداع الروائي ، يبدو أكثر صعوبة . لأن رؤية هيكل النقدية مبثوثة في أعماله كلّها ، ولأنّ نقد هيكل ينبغي أنْ يُحلّل تحليلاً سياقياً من جهة ، وتاريخياً من جهة أخرى ، لتتبيّن الخيوط المعرفية والجمالية التي صاغت نسيج ذلك النقد سواء أكانت غربيّة أم محليّة .

بدأ محمد حسين هيكل نشاطه النقدي بعد عودته من فرنسا عام ١٩١٢ بمناقشة كتابين يؤرخان للأدب العربي هما :

تاريخ آداب العرب : لمصطفى صادق الرافعي [٢] . **وتاريخ آداب اللغة العربية** : لجورجي زيدان [٣] . والكتابان - رغم ما بينهما من تفاوت في الرؤية والمنهج - ثمرة الإعلان الصادر عن الجامعة المصرية عام ١٩٠٩ ، الذي دعت فيه إلى التأليف في « أدبيات اللغة العربية » ، ضمن مسابقة أعلنت عن شروطها [٤] .

كانت المقالة الأولى عن كتاب الرافعي ، وقد بدا فيها هيكل رافضاً رؤية الرافعي ، ومنهجه لأسباب عديدة ، كضعف الروح النقدية ، وزخرفة الأسلوب، وحسّه العروبي ليخلص إلى أن كتاب الرافعي لا يتّفق مع روح العصر ، وطبيعة البيئة المصرية فالرافعي « ينتزع نفسه من الوسط الذي يعيش فيه ، وينتحل في أسلوبه وخيالاته وأفكاره صوراً ليست له ولا لقومه » [٥] . وهو «يجاهد لينسلخ عن طبيعة مصر ، ليبقى بذلك عربياً فصيحاً » . أما حديثه عن كتاب زيدان ، فقد بدا فيه هيكل ، رغم مآخذه على الكتاب ، مُعجباً بجهود صاحبه لذا وصف الكتاب بأنه « كتابُ مؤرّخ درس التاريخ وعرف ما هو » [٦] .

وبصرف النظر عن الأبعاد الشخصية التي يمكن أن ينطوي عليها نقد هيكل ، نظراً لموقف الرافعي من الجامعة المصرية ، ورئيسها أحمد لطفي السيد ، فقد وجد هيكل - الذي ينتمي إلى الجامعة فكراً ومنهجية - في كتاب الرافعي حالة نموذجية لإبراز الأبعاد التي ينطوي عليها مشروعه ، الذي كان النقد الأدبي أحد تجلياته ولإيضاح الضعف في المشروع النقيض الذي يمثّله الرافعي ، وهي حالة ستتكرّر في النقد الأدبي الحديث في مصر ، وبخاصة في كتابات العقاد وطه حسين وسيّد قطب التي ستتخذ من كتابات الرافعي وسيلةً لإبراز مشروعاتها النقدية والفكرية [٧] .

إنّ انشغال هيكل - القادم للتو من باريس - بهذين الكتابين يؤشّر على ما في ذهنه من مشروعات لعلّ من أبرزها كتابة تاريخ مصر ، ليجد مؤرخَيْن لا يبرزان شخصية مصر ولا يشيران إلى دورها . من هنا كان اعتراضه شديداً على نزعة الرافعي العروبية ورؤية زيدان - وهو الآخر من المهاجرين الشوام - لأن هيكل كان يتغيّا بلورة معالم الشخصية المصرية الجديدة التي ينبغي أن تستمد ملامحها من التاريخ المصري ، وتفكيرها من الحضارة الغربية .

لقد تشكّل هيكل قبل ذهابه إلى فرنسا [٨] في رحاب معطيات فكرية واجتماعية قادته إلى تبنّي رؤية أحمد لطفي السيد الذي أخذت أفكاره منذ تأسيس الجريدة عام ١٩٠٧ تجتذب العديد من الأدباء والنقّاد في مصر .

ترجم لطفي السيد بعض كتب أرسطو مثل : **الأخلاق** (١٩٢٤) ، **الكون والفساد** (١٩٣٢) ، **الطبيعة** (١٩٣٥) ، **والسياسة** (١٩٤٧) وبدأ بالترجمة لاعتقاده أنها هي الأساس الذي ستقوم عليه النهضة المصرية المعاصرة ، واختار أرسطو لأن فلسفته ، في رأيه ، تشكّل مفتاح التفكير العصري الذي أخرج المذاهب الحديثة . وقد كانت آراؤه الفلسفية والاجتماعية تستمد خطوطها من فلسفة أرسطو ، وآراء التنويريين الفرنسيين ، والليبراليين الانجليز ، وتسعى لبناء مجتمع مصري حديث على أسس ديمقراطية وليبرالية وعلمانية [٩] .

وفي تلك المناخات تبلورت الدعوات إلى ضرورة اللحاق بالحضارة الأوروبية ، وتصاعد الحديث حول « القومية المصرية » وبدأ المفهوم الليبرالي أو « مذهب الحرّيّين » كما كان يسميه لطفي السيد بالانتشار ، وتنامت الدعوة إلى تحليل قضايا المعرفة والمجتمع من خلال نظرة عقلية ، ترتكز على الفلسفة الوضعية .

وبطبيعة الحال فإن دراسة هيكل في فرنسا قد أسهمت في بلورة تلك الأفكار . مثلما شكّلت نقطة تحوّل في تكوينه العام . فمن جهة أسهمت أطروحته عن « دَيْن مصر العام » [١٠] La dette publique egyptenne في ربطه بتاريخ مصر المعاصر ، وما ينطوي عليه هذا التاريخ من

خفايا ومشكلات ، ومن جهة أخرى أسهمت في تعزيز إيمانه بالحضارة الأوروبية وضرورتها في تقدّم مصر ونهضتها . كما عبّر عن ذلك في مقدمة **ثورة الأدب** (١٩٣٣) :

« عاد الشبان الذين أتموا دراساتهم في أوروبا قبيل الحرب أو خلالها أو في أعقابها ممتلئة صدورهم إعجاباً بالأدب الكبير الذي قرأوا والذي شهدوا على المسرح ، موجهة عقولهم توجيهاً جديداً على الطرائق العلمية الحديثة » (١١) .

1.2

أمّا **زينب : مناظر وأخلاق ريفية** فكانت بداية هيكل في عالم الإبداع الروائي وقد نشرها هيكل عام ١٩١٤ باسم مستعار : « مصري فلاح » ولم ينشرها بإسمه الصريح إلا عام ١٩٢٩م .

وإذا كان الدراسون قد وقفوا عند زينب (١٢) . وبيّنوا ما تنطوي عليه من رؤى وأبعاد ، فإن قراءة **زينب** في ضوء تكوين صاحبها آنذاك ، يؤكد أنها تمثّل الوجه الأدبي لمشروعه أو الوجه الشعبي له .

ولعله لم يكن غريباً أن تكون ولادة «زينب» مقترنة بعمل هيكل في أطروحته ذات الطابع الاقتصادي – السياسي . لأنّ « زينب » تعكس في خضم الانشغال بالاطروحة الوجه الوجداني لهيكل الباحث الذي سعى في أطروحته لتبيان معاناة مصر من « أنانية الاستعمار » ومن « فوضى الإدارة » (١٣) .

لهذا كان من الطبيعي أن تنطوي **زينب** على الكثير من الأفكار والآراء النقدية والاجتماعية التي سيقوم هيكل بإعادة بلورتها ، كآراء روسو (١٤) في العودة إلى الطبيعة والتربية الفطرية ، التي ترى أنّ القلب أو العاطفة هي مجموعة غرائز طبيعية إذا اهتدى المرء بها بلغ الصواب ، وكما يقول حامد :

« أنا مسوق بفطرتي للحب من أجل أن أُسعد نفسي (. . .) ولأن أخلّد النوع بما أتركه من الخَلَفْ كما أن الطبيعة تعمل جهدها لتجعلني أقع على من تستطيع باجتماعها بي أن تكون معي أُمّ أحسن أولاد تقدم للجمعية » (١٥) وليس من قبيل الاستطراد أن يقال إن **هكذا خُلِقَتْ** (١٦) التي نشرها هيكل عام ١٩٥٥ تشكّل الوجه الآخر لزينب أو الوجه المقابل ، إذا نظرنا إليها من زاوية العلاقة بين العمل الروائي وتكوين صاحبه الفكري ، وما يطرأ على هذا التكوين من تحوّلات .

فبطلة هذه الرواية تعيش حياة مملوءة بالمغامرة والتقلّبات الفكرية وتتمنى أن تموت في المدينة المنوّرة ، رافضة لماضيها ، باحثة عن الغفران وحسن الختام . وهذا التحول يشاكل من الناحية الفكرية ما طرأ على تكوين هيكل الفكري وبخاصة بعد توجّهه للكتابة في ميدان الإسلاميات التي

تناولت حياة الرسول ، عليه السلام ، منذ كتابه **حياة محمد** ١٩٣٥ وحياة كبار الصحابة كَـ **الصديق أبو بكر** ١٩٤٢ و **الفاروق عمر** ١٩٤٤ - ١٩٤٥ .

صحيح أننا نعثر في **هكذا خلقت** على آراء لقاسم أمين ، وهيبوليت تين ، مثلما سنجد فيها رجع صدى لآراء هيكل حول الحتمية ، وطبيعة علاقة الفرد بالمجتمع (١٧) ، غير أنّ ذلك كلّه سيُعاد توظيفه لصالح التحولات التي تعيشها بطلة الرواية ولتسويغها بعد ذلك .

2

إن تحديد طبيعة رؤية هيكل النقدية يقتضي التوقّف عند الدراسة المطولة التي نشرها منجمّة في مجلّة **المقتطف** من كانون الأول ١٩١٧ حتى حزيران من العام نفسه تحت عنوان : « القدرية والجبرية أو الاختيار والاضطرار » (١٨) ولم يُعد هيكل نشرها في كتبه اللاحقة ، رغم أنها تشكل المرجعية الفكرية التي ظلّ هيكل يمتح منها ، وإن كان ابنه المحامي أحمد هيكل قد جمعها في كتاب سماه **الإيمان والمعرفة والفلسفة** .

يبدأ هيكل دراسته موضحاً أنّه سيقف عند مسألة شغلتْ العقل الإنساني منذ القدم ، مؤكداً أنه سيدرسها من منظور فلسفي ، بعيداً عن الرؤية الدينية ويعلن هيكل أنّه منحاز إلى الموقف الفلسفي الذي ينفي القدرة على الاختيار لأنّ الاختيار « معدوم من الوجود جملة ، وإنما تصرّفنا قوانين مرتّبة نعرفها ، وصُدف واتفاقات ربما كانت تسير على قوانين لا نعرفها » (١٩) .

بعد ذلك يُعدّد هيكل العوامل التي تؤثر في الإرادة الإنسانية وتتحكم بها وهذه العوامل هي : الوسط الزماني والمكاني ، والوراثة والعادة والصدفة . ليبدو الفرد جزءاً من حركة المجتمع الجبرية هي الأخرى التي ليس فيها للاختيار مكان . ويتّضح ذلك في تعريفه للعامل الأول ومبالغته في إظهار سطوته ، وهو عامل سيظل هيكل يعود له في تحليلاته ، فيقول :

« فهذا الوسط الذي تكوّن على مدى الأجيال المتعاقبة من تفاعل ملايين الإرادات الإنسانية مع عوامل الطبيعة الأخرى له في إرادة كلّ منا أعظم تأثير ، فإنّ منها تتكون الأفعال الاجتماعية والأنظمة السياسية والقوانين الإجبارية والاعتبارات الأخلاقية . وهذه كلّها وما سواها من الأفعال الاجتماعية تشترك في صفة مميزة هي إكراهها كل فرد في اتباعها وجعلها تكيّف إرادته على النحو الذي تقتضيه » (٢٠) .

لهذا كان من الطبيعي أن ينظر هيكل إلى حركة « التطور » في المجتمع في ضوء فلسفة أوجست كونت الوضعية (١٧٩٨ - ١٨٥٧) ومراحلها الثلاث ويحدّد أنّ هذا التطور محكوم «بالضرورة الاجتماعية » . وقد رسم هيكل ملامح هذا التطور ، كما فعل كونت ، من خلال

رصد الظواهر وقوانينها على اعتبار أن البحث في جوهر الظاهرة يوقع الدارس في شرك الميتافيزيقا فقال :

« لهذا كان الناس أكثر إيماناً بما وراء الطبيعة وبالقوى المصرّفة للكون ، وفي حركات الرعد والبرق وفي الصواعق وفي غير ذلك مما يؤثر في حياة الاجتماع بالخير والشر . فلما بدت تباشير العلم وابتدأوا يوقنون أن الصواعق والمطر والخسوف والكسوف كلها ظواهر تسير على قوانين ونواميس معينة . قلّ إيمانهم الأول بما وراء الطبيعة وأصبحوا يحسون بأنّ الصلات التي كانت تربطهم بتلك القوى تتلاشى شيئاً فشيئاً حتى جاء مذهب الوضعيين les Positivistes في النصف الأخير من القرن التاسع عشر وأساسه درس السنن والقوانين التي تحكم الطبيعة ، وتصرّف حياة الاجتماع من غير تعرّض بخير أو شر أو احترام أو تحقير للقوى الأصلية التي يقول بعضهم بوجودها . في حين ينكرها آخرون إنكاراً تاماً » (٢١) . ليخلص هيكل في ختام الدراسة إلى القول بأنّ « الوسط الاجتماعي هو العنصر الأقوى والمكوّن لفكرة المسؤولية في النفس الإنسانية » ولعّل حرص هيكل على إيضاح تلك المرجعية الفلسفية يتضّح في ترجمته لمقدمة كتاب ليفي بريل **فلسفة أوجست كونت** فكانت تلك الترجمة تعميقاً لتلك الأفكار التي طرحها هيكل منذ وقت مبكر (٢٢) .

أما المقالة الثانية التي تشكّل مرجعية مهمّة على الصعيد النقدي وتؤكد وحدة القاعدة الفلسفية التي يصدر عنها هيكل فهي مقالته عن **هبوليت أدولف تين** (٢٣) التي كتبها بمناسة مرور مائة عام على ميلاده (١٨٢٨ - ١٨٩٣) ولما كان من اللافت للنظر أن تجيء المقالة متأخرة نسبياً (١٩٢٨) ، فقد أوضح هيكل بين ثناياها أنّ علاقته بأعمال تين قديمة : « فلقد قرأت كتبه في النقد والتاريخ منذ أكثر من اثنتي عشرة سنة ، وتركتْ في نفسي من الأثر مالم تتركه كتب اناتل فرانس ومالم تتركه كتب أستاذ النقد الكبير سنت بيف نفسه » (٢٤) .

إنّ هذا يعني أن هيكل بدأ بقراءة تين عام ١٩١٦ ، أي بعد عامين من كتابة طه حسين لأطروحته **ذكرى أبي العلاء** (٢٥) التي اتكأ فيها على منهج تين في دراسته للمعرّي ، وإن كانت مصادر طه حسين النقدية في مرحلة التكوين تعتمد في فهمها لآراء تين على الكتابات النقدية العربية وبخاصة كتاب قسطاكي الحمصي **منهل الورّاد في علم الانتقاد** الذي صدر في القاهرة عام ١٩٠٧م ، إضافة إلى محاضرات أساتذته من المستشرقين في الجامعة .

وبصرف النظر عن مدى دقة ما يذكره هيكل ، فإنّ من الضروري أن يشار إلى أن مقالته تجيء بعد سبع سنوات من تعريف أحمد ضيف بالنقد الفرنسي وبـ « مذهب تين في النقد » (٢٦) في كتابه : **مقدمة لدراسة بلاغة العرب** الذي نشر عام ١٩٢١ وإن كان الفرق بينهما في الموقف تجاه

تين واسعاً . ففي حين ينحاز هيكل لمذهب تين ويتبناه :

« لكنّي ما أزال أشعر حتى اليوم حين أعرض لقراءة كتاب وحين أفكر في نقده ، ولو لنفسي ومن غير أي فكرة في الكتابة عنه ، على الطريقة التي أحبتها نفسي منذ قراءة كتب تين»(٢٧) . نرى بالمقابل أنّ أحمد ضيف يتحفظ على ما تمتاز به آراء تين من إطلاقية تمثّلت في «تسرّب المبادئ العلمية إلى الأدب والبلاغة » (٢٨) مثلما يعترض على رؤية تين ورينان فيما يخص تأثير الأعراق في الأدب ، ويكاد يتّهم رينان باللاسامية (٢٩) .

وإذا كان هيكل لا يشير إلى دراسة أحمد ضيف ، فإنّه سيحتفي عام ١٩٢١ بكتاب طه حسين **صحف مختارة من الشعر التمثيلي عند اليونان** الصادر سنة ١٩٢٠ . وسيثني على منهج طه حسين في أطروحتيه : **ذكرى أبي العلاء** و **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية** لأنّ الأطروحتين تتمثلان منهج تين . يقول هيكل :

« ليس بنا حاجة للكلام عن الدكتور طه ولا لبيان طريقته في التأليف فقد عرف القرّاء رسالته في **ذكرى أبي العلاء** ، ومسلكه في تحليل نفسية الشاعر وردّه مختلف آرائه وأفكاره وأساليبه إلى الوسط الزماني والوسط المكاني الذي عاش فيه وهذه هي الطريقة التي اتّبعها في رسالته عن ابن خلدون التي قدّمها لجامعة باريس لجواز دكتوراه الأدب » (٣٠) . ثم يعقب هيكل بعد ذلك مبيّناً تبينه الكامل لهذا المنهج فيقول :

« وهي الطريقة العلمية التي تبعث للنفس صورة صحيحة من شخص الشاعر أو الكاتب أو الفيلسوف الذي يراد تحليله ، ذلك بأنّ الفرد لا وجود له بذاته ، وإنما وجوده بالوسط الذي يعيش فيه ، ومعرفة البيئة الطبيعية والبيئة الاجتماعية والحالة التاريخية وما كان على أثر ذلك من عقائد وعوائد وأفكار وعواطف واتجاهات ذلك كلّه وحده هو الذي يسمح لنا بفهم أي كاتب أو شاعر أو فيلسوف ، وأيّ رجل آخر له صلة بالمجموع » (٣١) .

من الطبيعي إذن أن يصدر هيكل في مقالته **هيبوليت أدولف تين** عن إعجاب بشخصيته يتمثل في إيمان هيكل المطلق برؤية تين النقدية وبمنهجه :

« وعندي أنّ مذهبه في النقد أقرب إلى الدقة من كل مذهب سواه ، فهو أشدّ المذاهب إمعاناً في الموضوعية . فهو إذا عرض لكتاب أو لمؤلف لم يعرض له من جهة تقديره الشخصي للكتاب أو لصاحبه ، ولكن بعد تحليل كلّ ما أحاط بالمؤلف ومؤلفه من ظروف وبعد مقارنة هذا المؤلف بكل ما يستطيع مقارنته به ممّن عاصره ورمى إلى مثل غرضه » (٣٢) .

وقد تجلّى تبنّي هيكل لمذهب تين النقدي في مقالته عن قاسم أمين التي كتبها عام ١٩١٦م ، أي في العام الذي كان فاتحة ارتباط بين هيكل وتين ، وهي مقالة تعكس رغبة هيكل في تحويل

لحظات تين (العرْق ، العصر ، البيئة) من أبعادها النظرية إلى تجلياتها التطبيقية .

بدأ هيكلَ بمقدمة نظرية قصيرة بيّن فيها أن شخصية الكاتب تخضع للوسط الذي يعيش فيه . ولهذا فإنّ دراستها توجب « تعرّف الوسط الذي عاش فيه (الكاتب) والحالة النفسية الخاصة به (. . .) فإذا تمّ ذلك تفسّر الفيلسوف أو الكاتب أو الشاعر إلى حدّ كبير » (٣٣) .

واضح أنّ حديث هيكل عن الوسط Le milieue يتميّز إضافة إلى نبرته الوثوقية بخصيصته الآلية التي تلغي شخصية الناقد والمبدع وتجعلهما أسيرين لمجموعة من الحتميات ، تفضي إلى إلغاء الوجود المستقل للفن . فقد درس هيكل البيئات التي عاش فيها قاسم أمين وهي « الوسط الطبيعي » و « الوسط الاجتماعي » و « الوسط الفرنسي » ورأى أنّ دراسة تلك البيئات كفيلة بتفسير دوافع قاسم أمين ، وطبيعة تجليات تلك الدوافع . لأنّ الوسط الطبيعي « ذو أثر كبير في الناس الذي يعيشون فيه ، وبالأخص فيما يتعلق بخلقهم ،و« الوسط الاجتماعي » هو صاحب الأثر الأكبر في تشكيل أفكارهم » (٣٤) .

وكرّر هيكل الرؤية نفسها في حديثه عن شوقي ، فذكر الأوساط التي عاش فيها شوقي في مصر وفي فرنسا ، وتأثير تلك الأوساط في شعره ، ولكنه خلص إلى نتيجتين متباينتين فيما يتعلق بتأثير تلك البيئات في نتاج الشاعر وشخصيته . فإذا كان تأثيرات البيئات المتنوعة قد خلق لوناً من التنوع في نتاج قاسم أمين ،لا يصل حدّ التناقض ، فقد كان تأثير تلك البيئات في نتاج أحمد شوقي مختلفاً ، يتمثّل فيما سماه هيكل بالازدواج النفسي (٣٥) في شخصية شوقي وفي رؤيته الشعرية .

وإذا كان هيكل قد وضّح الأبعاد الفلسفية التي يصدر عنها في مقالة **المقتطف** فإن معالم رؤيته النقدية تتبلور في مقالة نشرها عام ١٩٢٥ وسماها **خواطر في النقد** (٣٦) .

يقسّم هيكل النقد الأدبي في مقالته تلك إلى قسمين : ذاتي وموضوعي ، ويوازن بينهما ويعلن انحيازه للنقد الموضوعي . يعرّف هيكل النقد الذاتي بأنه : « النقد الذي يصدر فيه صاحبه عن تقديره الخاص وحسّه بالجمال ، فيجعله مقياساً لكل ما يعرض له من ثمرات الفن » (٣٧) . أما النقد الموضوعي فهو في رأي هيكل النقد : « الذي يقصد إلى استعراض الأثر الفني من الوجهة التي أرادها الفنان في اختيار غايته والوسائل التي سلكها لبلوغ هذه الغاية » (٣٨) .

وإذا كان تين يرى أنّ الناقد مثل عالم النبات الذي يدرس شجرة البرتقال أو شجرة الصنوبر بالاهتمام نفسه (٣٩) ، فإن هيكل يذهب إلى القول غير مرّة في ثنايا تلك المقالة إلى أن « الناقد قاض » . وهذا التحوير الواعي مردّه ، كما يصرّح هيكل إلى الفرق الكبير بين فرنسا ومصر ، غير أنّ هذا التحوير الذي يتأثر بدراسات هيكل القانونية ، ينطوي على عدة أمور تخصّ رؤية هيكل

للناقد ووظيفته . فمهمة الناقد عند هيكل تقييمية وإن احتوت على شيء من التفسير ، لهذا يتجرأ هيكل ويعطي للناقد بعداً ذاتياً يخالف رأي تين « ومهما يتقيد القاضي بالوقائع والأدلة التي أمامه فإنّ لنوع تعليمه ولإدراكه وحسّه أثراً مباشراً في تقدير قيم هذه الوقائع والأدلة » (٤٠) . صحيح أنّ على القاضي ، كما يرى هيكل ، أن يقاوم تأثيرات الذاتية ما أمكن ، ولكنّ عليه ، أو على الناقد الموضوعي الذي يشبه القاضي ، أن يكون قاضياً سمحاً يسعى لكي « يحيط عند النقد بالظروف الفنّية وغير الفنية التي أحاطت بالفنان » (٤١) .

3

من الجلي أنّ اهتمام هيكل الناقد كان ينصّب بالدرجة الأولى على المبدع ، فالنقد في تصوره فعالية فكرية تهدف إلى تحليل الظروف الموضوعية التي شكلت الأديب وبلورت معالم رؤيته وطبيعة شخصيته . من هنا كان نقد هيكل منصباً على المبدعين ، يحاول تفسير مذاهبهم وتعليل توجهاتهم . وكان غياب النص أو الإبداع في هذا النقد غير لافت للنظر لأن الرؤية النقدية التي يصدر هيكل عنها لا تهتم بالإبداع إلاّ بقدر ما ينسجم مع الأسس الفلسفية لهيكل الناقد . وهذه الأسس قادته إلى ما يعرف بالنظرية الموضوعية (٤٢) Impersonal Theory التي تركز على ضرورة تفسير الإبداع بوصفه ثمرة من ثمرات التفاعل بين معطيات محددة . أما النقد الذاتي الذي يتأثر بالآراء الشخصية ومواطن الضعف في النفس الإنسانية فهو في نظر هيكل ليس نقداً وإنه أقرب إلى فن القصص . أما وظيفة النقد الموضوعي عند هيكل فهي « أن يسيغ كل ثقافة لذاتها وأن يردها إلى اصولها وأن يبين ما في هذه الآثار الفنية لكل مثقف من أوجه الجمال والقبح والحسن والسوء بالقياس إلى الثقافة التي صدر عنها » (٤٣) وهي وظيفة تلتقي مع النقاد الموضوعيين الذي يسعون لتبيان دور العصر بما ينطوي عليه من تيارات فكرية وأدبية في خلق المبدع ، ولإيضاح طبيعة عمل الناقد وتفسير الأعمال الأدبية والحكم عليها .

ولكن مذهب تين النقدي لم يكتف ببلورة أسس النقد النظرية عند هيكل بل قاده إلى مرحلة نقدية أخرى ، وهي حديثه عن الأدب القومي ، الذي يشكل بلورة لتلك الرؤى ومحاولة لوضعها في إطار الإبداع .

وضح هيكل في مقالة له بعنوان **الأدب القومي** (٤٤) نشرها عام ١٩٢٥ أنّ الأدب القومي عنده هو الأدب الذي يمثّل عصراً خاصاً « وبيئة خاصة » مضيفاً إلى ذلك « نفس الكاتب وما تفيض به من تفكير وإلهام » موضحاً بأن نفوس المبدعين هي « النفوس القوية التي تمثل عصراً خاصاً وبيئة خاصة والتي تخلّد آثارها » (٤٥) وهي « التي يصدر عنها الأدب القومي » ، وإذا كان

هذا يشير إلى أن هيكل بدأ يعطي لشخصية الأديب وتكوينه النفسي بعض القيمة ، فإن ذلك يتم على نحو لا يجعل هيكل يخرج من أسر الرؤية الموضوعية ، ولكن البعد الأكثر وضوحاً في رؤية هيكل للأدب القومي يتمثل في حالة التلازم بين شخصية الأديب والبعد الحضاري الذي يصدر عنه . فوجود الأدب القومي مشروط بوجود حضارة معيّنة وغيابه كما هو الحال في الأدب العربي كما يرى هيكل ، يعود إلى افتقار « الأمم التي تتكلم العربية » (٤٦) إلى مظهر حضاري مشترك .

لقد كانت ثورة ١٩١٩ في مصر نقطة تحول في رؤية هيكل ، وفي رؤية العديد من الأدباء والنقاد في مصر تجاه « الأدب القومي » . فقد بدأ النقاد والدارسون ، بصرف النظر عن خلفياتهم الفكرية ، بالتنظير لهذا الأدب ، ومحاولة بلورته على الصعيد الموضوعي والجمالي ، وهو مصطلح يعني « الأدب المصري » وتأخذ كلمة القومية دلالة وطنية تختلف عن دلالاتها في المرحلة الناصرية على سبيل المثال .

ولعل من المصادفات الغريبة أن يصدر في القاهرة في كانون الثاني من عام ١٩٢١ كتابان يختلفان في المنهج ، ولكنهما يتفقان في الدعوة إلى قيام أدب قومي ، أي أدب مصري صميم . وهذان الكتابان هما : **الديوان** لعباس محمود العقاد وابراهيم المازني **ومقدمة لدراسة بلاغة العرب** لأحمد ضيف .

فقد وصف العقاد والمازني مذهبهما بأنه « مذهب إنساني ، مصري ، عربي . إنساني لأنه من ناحية يترجم عن طبع الإنسان خالصاً من تقليد الصناعة المشوّهة ، ولأنّه من ناحية أخرى ثمرة لقاح القرائح الإنسانية عامة (. . .) ومصري لأنه دعاته مصريون تؤثر فيهم الحياة المصرية ، وعربي لأنّ لغته العربية » (٤٧) . أما أحمد ضيف فقد دعا إلى أدب مصري (٤٨) يمثّل الأوضاع الاجتماعية والفكرية ويصدر عن روح العصر ، وإن ظلّ حريصاً على أن لا تنطوي دعوته على قطيعة معرفية مع الأدب العربي القديم .

ويبدو أنّ مفهوم هيكل للأدب القومي يغاير المفهومين السابقين ، فإذا كانت دعوة جماعة الديوان إلى مصرية الأدب تعني على المستوى الإبداعي استلهام الحياة المصرية ، والابتعاد عن التقليد ، لتعكس من الناحية النقدية تصورها الرومانسي الذي يعطي للتجربة الفردية ولطبيعة الشخصية قيمة كبرى ، فإن دعوة هيكل التي ظلّت على الصعيد النقدي ترتكز على رؤية تين في حتمية التلازم بين الأدب والبيئة التي يصدر عنها ، تتحرك في إطار فكري يتخذ من التاريخ الفرعوني (٤٩) أساساً معرفياً ، وهويّة حضارية .

ولعله يحسن قبل إيضاح هذه المسألة وأبعادها الأيديولوجية أن نوضّح أن مفهوم هيكل للأدب يرتبط بالرسالية أكثر من ارتباطه باللحظة الجمالية فهو يعرّف الأدب بأنه « فن جميل ،

غايته تبليغ الناس رسالة ما في الحياة والوجود من حقّ وجميل بوساطة الكلام . والأديب هو الذي يؤدي هذه الرسالة » (٥٠) من الناحية المعرفية يبيّن هيكل أنّ العلم والفلسفة هما وسيلتان أساسيتان للكشف عن مواطن الحق والجمال في الحياة . أمّا العلم فمستغن بذاته عما سواه ، وأما الفلسفة فتعتمد العلم لتشكيل مذهبها ، في حين يظل الأدب فرعاً لهذين الأصلين ، فهو مرتبط بشجرة الفلسفة التابعة لشجرة العلم مما يوجب على الأديب أن « يتغذى ما استطاع من ورد الفلسفة ومن ورد العلم وهو كلما كان أكثر غذاء من هذين الوردين كان أقدر على أداء الرسالة وكان أديباً حقّاً (٥١) .

على الصعيد النظري لا يقوم هيكل بتحديد ماهية الرسالة التي يتوجب على الأديب أن ينقلها ، كما لا يقوم بتحديد شكلها ، لأن نقد تين الذي يشكّل مرجعية له ، لا يفرّق بين الأبعاد التاريخية أو الاجتماعية من جهة وبين الأبعاد الفنيّة من جهة أخرى . لذا ترى هيكل يهتم بشروط الرسالة ، التي يرى أنّها ينبغي أن تكون متناغمة مع روح العصر ، قادرة على تمثيل جوانب الشخصية القومية .

أما على الصعيد الإبداعي فيحاول هيكل تحديد مضمون الرسالة التي ينبغي أن يحملها الأدب ، وبخاصة عندما يوصف بأنه « أدب قومي » . وفي سعيه لهذا التحديد يتحرك هيكل ضمن لحظتين تاريخيتين متغايرتين . أمّا اللحظة التاريخية الأولى فتتمثل في دعوته إلى بناء الأدب المصري المعاصر الذي يستلهم الحياة الفرعونية ويمجّدها (٥٢) ، ويكشف عن مناحي العظمة والقوة فيها . لهذا بدأ هيكل يتحدث في مقالات كثيرة عن طبيعة تلك الحياة ، حديثاً لا يتسم بالحياد التاريخي ، بل يصدر عن رغبة عميقة في إقناع القارئ المعاصر بمسألتين هما : بيان وجه العظمة والتميّز في الحياة الفرعونية ، وقد جاء ذلك من خلال الوقوف على أبرز شخصيات تلك الحقبة ، والحديث الوجداني عنها ، وتحليل أبعادها ودلالاتها الدينية والأسطورية . والتأكيد على أنّ تغيّر الدين في مصر من الوثنية إلى المسيحية إلى الإسلام وتغيّر اللغة من الهيروغليفية إلى العربية ، لم يقطع الصلات بين مصر الحديثة ومصر القديمة :

« بين مصر الحديثة ومصر القديمة ، اتصال نفسي وثيق ينساه كثيرون ، فيحسبون أن ما طرأ على مصر منذ عصور الفراعنة من تطورات في نظم الحكم ، وفي العقائد الدينية ، وفي اللغة ، وفي غير ذلك من مقومات حياة الأمم قد فصل بين هذه الأمة الحاضرة وبين الأمة المصرية القديمة فصلاً حاسماً جعلنا إلى العرب أو الرومان أقرب منّا إلى أولئك الذين عمّروا وادي النيل في ألوف السنوات التي سبقت المسيحية» (٥٣) .

أما اللحظة الأخرى فهي لحظة تنبثق من مصر المعاصرة . صحيح أنّ هيكل لا يرى أن ثمة انفصالاً بين اللحظتين فيما يخص مصر ، ولكنه يوضح أنّ الأدب القومي ، لا يتبلور إلا عندما يستطيع التعبير عن روح مصر وخصوصيتها ، مثلما استطاعت الآداب الأوروبية أن تصوّر ما تتحلّى به أوروبا من طبيعة جميلة .

ويبدو أنّ ارتباط مفهوم الأدب القومي عند هيكل بأبعاد أيديولوجية ، جعله وهو يناقش جوانب هذا المفهوم ، يتخلّى عن أسلوبه القائم على المحاجّة العقلية ، ليعبّر عن فكرته بقدر كبير من الذاتية المرتكزة على الوهج العاطفي ، فيتقمّص شخصية الفلاح المصري ، التي اتخذها منذ **زينب** قناعاً ، ليصف النيل على نحو يذكر بطريقته في وصف الطبيعة في **زينب** يقول :

« نعم ! تحرك الفلاح في نفسي ، فصرت لا أبصر إلاّ بعينه ولا أسمع إلا بأذنه ، ولا أشعر إلاّ بشعوره ، فكنت خلال هذه الساعات الثلاثة مأخوذاً بمناظر الوطن المحبوب وجمالها الساحر ، أكثر مما يأخذني أي مظهر من مظاهر الجمال . وكان تقديسي على أشده لمشهد مياه النيل في فيضانه (. . .) يالها ذات جمال لا يعدله جمال ، وروعة تسجد أمام جلالها كل روعة ! (. . .) أين أنت يا أنهار أوروبا وأنهار العالم كلّه من نيلنا السعيد المبارك الغدوات ، الميمون الروحات ! ومع ذلك يقدّس سكان روما التبر ، وسكان باريس السين ، وسكان برلين الأسبري وسكان لندرة التيمس ! ما أكبر ما لأجدادنا من عذر عن عبادتهم إياك واعتبارهم جنّة النعيم منابعك الإلهية » (٥٤) ولعلّ هذه النبرة العاطفية لا تستغرب إذا عرفنا أن فكرة الأدب القومي عند هيكل قد تخلّقت في إطار وجداني ؛ فقد تعرّف هيكل كما يروي في رسالة بعث بها إلى أخيه بتاريخ ٨/ ٦/ ١٩١٠ على فتاة كندية في السابعة عشرة من عمرها تدعى بياتركس . وكانت تحدثه عن مصر وتطلب منه أن يضع تاريخها في قالب روائي . ويبدو أن إعجاب هيكل بالفكرة كان يتوازى مع إعجابه بالفتاة . لهذا كتب يقول « نعم يا بياتركس . . . سأكتب تاريخ مصر مهما كلفني وليكون ذكرى لأسبوعين سعيدين في أيام الحياة» (٥٥) .

غير أن هيكل الناقد الموضوعي ظل يرى أنّ الارتباط العاطفي الحميم يشكّل نقطة الانطلاق في صناعة الأدب القومي ، ولكنّه غير كاف لبلورة ملامح هذا الأدب الذي يتغيا تجسيد شخصية الأمّة وروحها . ولكي يتمكن من صناعة الأدب القومي فإن عليه أولاً أن يرتبط بثقافة العصر وهي الثقافة الأوروبية ، وأن يصدر أدبه عن تجربة وإذا كان هيكل يقف من الأدب العربي القديم ، ومن التراث العربي عموماً في ضوء مفهوم الأدب القومي بأبعاده الأيديولوجية من حيث هو نقيض لارتباطات مصر بالعالم العربي - موقفاً نقدياً متفحصاً ، فإنّ نبرة الإعجاب الخالص

بالآداب الأوروبية تسيطر عليه في هذه المرحلة . فالأدب العربي القديم لا يكفي لصناعة « أديب الرسالة الكبرى» ولكنّه يصنع « أدب الألفاظ » (٥٦) الذي يكون جماله كجمال الدمية التي تخلو من الحياة. لهذا يرى هيكل أن التجديد في الأدب له طريق واضح ، وهو الثورة على القديم ، والتخلّص من سطوته ، كما فعل الأدباء الأوروبيون . لهذا يدعو وهو يحدّد ملامح الثورة في الأدب إلى ضرورة أن يمتلك الأديب شخصية مستقلة ، وأن تكون له تجربته الذاتية ، وأن لا يستند في إبداعه على الذاكرة . وهذا الموقف جعله رغم إعجابه العميق بالحضارة الأوروبية ، يرفض أن يقع الأديب في أسرها وأن تكون تجربته امتداداً لها ، فإنّ تقليد الآداب لا يصنع أدباً قومياً ، بقدر ما يسهم في تشويه الشخصية القومية .

لقد ظل هيكل أميناً مع مرجعياته النقدية ، فعلاقة العلية تؤكد فكرة تغيّر الأدب بتغيّر الأديب ، إضافة إلى انبثاق قانون التغيّر من قانون التطور على مستوى الحياة الاجتماعية . لهذا ظلّ يلتمس العذر للأدباء المصريين الذين صبّوا أدبهم بعد ثورة ١٩١٩ في قوالب غربية ، لأنّ هذا الأمر مرتبط بالتحولات السياسية والاجتماعية في مصر ، فإذا كانت الأمة قد ثارت من أجل الأستقلال وبناء دولة قومية على أسس غربية ، فمن الطبيعي ، أو المنطقي أن يقوم الأدباء بجعل «مظاهر الفنّ والأدب مصبوبة عندهم في قوالب غربية ، لتكون آية للناس جميعاً على تقدّمهم ، وعلى أنّهم يسابقون الغرب إلى مختلف ميادين الحضارة » (٥٧) .

من هنا يرى هيكل أنّ الخضوع لسطوة التراث الأدبي العربي ، ويمثّل على ذلك بالتجربة الشعرية ، يتناقض مع طبيعة شخصية الأديب المستقلة ، من جهة ، ويفضي إلى تدمير استقلاليتها من جهة أخرى .

« مضت علينا أجيال ونحن مقيّدون بالشعر العربي القديم معاني وأوزاناً ، إنما آن لنا أن تكون لنا شخصية مستقلة ، وأن يعلن شعراؤنا حرّية الشعور والشعر ، وأن يقولوا بوحي أنفسهم وإلهام حياتهم لا بوحي الأقدمين وإلهامهم . . . فيكون شعرهم شعر النفس الفيّاضة ، لا شعر الظروف التي لا شعر فيها » (٥٨) .

أما ارتباط الأديب بعصره وقدرته على تمثيله ، فهو يتطلب أن لا يكون الأديب من الذين يستمدون « شعورهم من الكتب لا من الحياة » ، فيتحدثون عن « جمال صحراء العرب » أو عن جمال أوروبا وروعة تاريخها » (٥٩) وينسون جمال مصر الماثل أمام أعينهم ، ويتجسّد هذا الارتباط أكثر ما يتجسّد في أداة التعبير اللغوي .

اهتم هيكل باللغة ، من منظور علاقتها بالأدب منذ عام ١٩١٢ وهو يناقش **تاريخ آداب العرب** للرافعي . فقد أخذ على الرافعي اختياره « لألفاظ لا جمال فيها » (٦٠) مثلما أخذ عليه

ابتعاده عن الدقّة ، وعلّل ما في لغة الرافعي من خشونة وغرابة بأنّ الرافعي « يجاهد لنسلخ عن طبيعة مصر ليبقى بذلك عربياً فصيحاً » (٦١) . وإذا كان حديث هيكل يتناول في هذا المقام شخصية مؤرخ الأدب ، وينطوي حديثه على لون من التعريض بأصول الرافعي غير المصرية ، فستظل نظرة هيكل تتوزّع بين الدقة والجمال فيما يخص العلاقة بين اللغة والأدب .

تنبني رؤية هيكل ، وهي تسعى لتحديد العلاقة بين الأديب واللغة ، على أمرين متّصلين بطبيعة رؤيته للإبداع وللنقد الأدبي : أما الأمر الأوّل فينبع من إيمان هيكل بحتمية التطور الإجتماعي والحضاري ، هذا التطور الذي يقود بالضرورة إلى تغيّرات أدبية عميقة لا تشمل معاني الأدب ، أو مضمونه ، بل لغته كذلك ، وأما الأمر الثاني فهو إيمان هيكل بأنّ الأدب ابن للعلم وللفلسفة أو هو على حدّ تعبيره « رحيق الحياة العقلية والفنّية » (٦٢) . وهذه المزاوجة ستتبدى في تحديد هيكل لوظيفة اللغة التي ينبغي أن تجمع بين وصف الواقع وهي وظيفة اللغة العلمية التي تتصف بالوضوح والدقة وبين إثارة الإنفعال وهي وظيفة اللغة الأدبية . وقد جسّد هيكل رؤيته بقوله : « واللغة في الأدب ليست إلاّ الكساء الظاهر لهذا الرحيق الذي يعبّر الأدب عنه » (٦٣) . وهو في هذا التحديد يذكّر بثنائية اللفظ والمعنى ، رغم اتكائه في بلورة المسألة على لغة المجاز . فالكساء هو اللفظ أمّا الرحيق فهو المعنى .

يتحدث هيكل عن تطوّر الكساء في العصور المختلفة ، ويرى أنه في عصرنا الحاضر صار يميل إلى « البساطة والصحة » (٦٤) ، ويبيّن أنّ هذا التطوّر مظهر من مظاهر تغيّر الحياة العقلية والفنّية ، وأنّ هذا التطور يتجلّى في تطور الألفاظ في اللغة من حيث البقاء أو الفناء في ضوء التطور المشار إليه ، غير أنّ هذا التغيّر الطبيعي لا يتجلّى في الأدب على نحو آلي ، فلا بُدّ للأديب أن « يُجاهد جهاداً عنيفاً شاقاً » (٦٥) لتكون لغته منسجمة مع روح العصر الذي يعيش فيه .

يتكرر مصطلح الجهاد في هذا السياق كثيراً وسنكتفي بالإشارة هنا إلى حديث هيكل عن فلوبير « وجهاده في هذا السبيل ، فهم يرون أنّه كان يحتار أحياناً في اختيار اللفظ الذي يعبّر أحسن التعبير عن فكرة من أفكاره فيظلّ يقلّب وينقّب ويفكّر أسبوعاً كاملاً ليجد اللفظ الدقيق الصالح وأنّه حين كان يكتب قصته الخالدة مدام بوفاري ويقص انتحار بطلتها بالزرنيخ كان يُحسّ طعم الزرنيخ في فمه ، فيجد لذلك العبارات الدقيقة التي تصف هذا المعنى وتصوّره تصويراً مضبوطاً » (٦٦) . يعني مصطلح الجهاد في هذا السياق المعاناة التي تصاحب عملية الإبداع . ولا شك أنّ مفهوم هيكل للمعاناة ، يؤكد أهمية التجربة ودورها في جعل العملية الإبداعية قادرة على التأثير في المتلقي . وإن كان هيكل لا يغفل دور الصناعة ، لأن الفن عند هيكل ليس إلهاماً أو عاطفة يفيض بها القلب « فحسب بل مزاوجة بين التلقائية والصنعة ، لهذا تراه يتحدث عن

وجوب صقل اللغة لتتمزج بالأدب ولتكون له لباساً شفّافاً موسيقياً ، رشيقاً » (٦٧) .

ولكنّ الإشكالية اللغوية عند هيكل يمكن أن تتجلّى في بعدين يؤكدان رؤية هيكل في كون «الأداب مرآة العصر » . أمّا البعد الأول فيتمثل في علاقة الأديب بالتراث ، وأما البعد الثاني فيتجلّى في العلاقة بين الأديب وعصره . يتّخذ هيكل من الشاعر نموذجاً في البعد الأول ، ويكون تركيزه في هذا البعد على التطور الذي جعل « الألفاظ القديمة غير صالحة » (٦٨) لأداء المعاني المعاصرة ، في حين يتخذ من الكاتب القصصي أو المسرحي نموذجاً في البعد الثاني .

وتتمثل الإشكالية في الفرق بين لغة الأدب ولغة الكلام » (٦٩) . وإذا كان هيكل يرى أن معرفة الشاعر المعاصر بالألفاظ القديمة توسّع من أفاق إبداعه ، وتفيده في « تحديد المعاني » ، فإنّه يربط إشكالية الكاتب القصصي والمسرحي ، بالكثير من الأبعاد الإجتماعية والسياسية والتربوية التي تجعل انحيازه لمستوي لغوي معيّن سبباً ونتيجة في الوقت نفسه . ومن الملاحظ أنّه يقرّر في مقدّمة **ثورة الأدب** أنه نتيجة تعدد اللهجات في البلاد العربية « لا بدّ من أن تكون اللغة العربية الصحيحة لغة الكتابة ولغة الاتصال بالجمهور » (٧٠) ثم يقرّر في مقالة له عن « التأليف المسرحي» أنّه في مسألة لغة المسرح يميل « إلى الحرية المطلقة » فلا يرى « أي ضير في أن يكتب مؤلف مسرحي باللغة الفصحى وآخر باللغة الدارجة » .

ويمكن تعليل هذا الاختلاف في الحكم من خلال ما طرأ على رؤية هيكل من تحولات فكرية ، كما يمكن تعليله بإيضاح الفرق بين هيكل الناقد الذي تتشكل استجابته تجاه العمل الأدبي على نحو عام يتّخذ صفة القانون ، وبين هيكل الكاتب الذي تجسّد أعماله طبيعة العلاقة الإشكالية بين لغة الأدب ولغة الكلام .

4

تميّزت الأعوام الواقعة بين ١٩٣٢ - ١٩٣٧ بانعطافات حاسمة في رؤية هيكل ، وفي رؤية المعاصرين له من أمثال طه حسين والحكيم والعقاد . فمنذ أن نشر طه حسين عام ١٩٣٣ الجزء الأول من على هامش السيرة بدأ أولئك الأدباء والنقاد الكتابة في ميدان الإسلاميات ، فنشر هيكل عام ١٩٣٥ **حياة محمد** وكتب الحكيم مسرحيته **محمد** (١٩٣٦) ، وبدأ العقاد منذ عام ١٩٣٧ الكتابة عن العبقريات الإسلامية .

لقد تنبّه محمد مندور في مقالة من مقالاته في **الميزان الجديد** وهي مقالات نشرت بين ١٩٣٩-١٩٤٤ إلى هذا التحول وجسّده من خلال التساؤل التالي : « ما بال معظم كتّابنا قد انتهوا بالكتابة عن محمد ؟ أهو إيمان من يشعر باقتراب اليوم الآخر . ذلك ما نرجوه » (٧١) .

يبيّن مندور بعد ذلك أنّ هذا التحول أو « الاخفاق » كما يسميّه يجسّد في الكثير من جوانبه «ضغط الهيئة الاجتماعية» و « إغراء الشهرة » . وإذا كان الحديث عن مدى الصدق في تلك التحولات لا يعني الباحث فإن من الضروري أن يشار في هذا الصدد إلى بعدين :

أولاً : إنّ كتابة طه حسين وهيكل والحكيم والعقاد في ميدان الإسلاميات ظلّت تتوافق مع المعطيات الفكرية والمنهجية الغربية التي شكّلتهم . فقد وضّح هيكل في **حياة محمد** أنه سيدرس حياة الرسول الكريم « دراسة علمية على الطريقة الغربية الحديثة ، خالصة لوجه الحق ، ولوجه الحق وحده » (٧٢) وكان **على هامش السيرة** متّفقاً مع مشروع طه حسين الحضاري في إحياء التراث القديم ، لأنّ هذا الاحياء شرط أساسي من شروط النهضة المعاصرة ، متفقاً بذلك مع الأوروبيين المحدثين في استثمارهم لتراثهم (٧٣) ، أما **عبقريات العقاد** فقد كانت تجسيداً لرؤيته المثالية على الصعيد الفلسفي ، التي تستمد أبرز مقوماتها من الإيمان بدور الفرد المتميّز في التاريخ .

ثانياً : إن هذا التحول لم يغيّر ، فيما يخصّ هيكل الناقد ، رؤاه النقدية التي أشرنا وإن أصاب مشروعه للأدب القومي بعض التعديل ليرتبط بأبعاد شرقية أو إسلامية .

ولتبيان طبيعة هذا التحوّل وعمقه من الناحية الفكرية ، يمكن المقارنة بين مقالة هيكل ، التي كنّا قد أشرنا إليها ، التي تناقش **تاريخ آدب اللغة العربية** لجورجي زيدان ، وقد نشرها عام ١٩١٢م ، وبين مقالة تنتمي إلى عام ١٩٣٣ في الأغلب وعنوانها **خاتمة في الأدب والحضارة** (٧٤) وقد جاءت في نهاية كتابه **ثورة الأدب** .

ففي مقالته الأولى يأخذ هيكل على زيدان « سكوته المطلق عن القرآن والحديث ثم يخلص إلى فكرة تجسّد رؤيته الوضعية آنذاك حيث ينظر هيكل للقرآن الكريم نظرة تاريخية ، تربطه بمعطيات الواقع وأبعاده :

« القرآن كتاب كريم ذو شأن عظيم ، لا في أمر الدين الإسلامي فقط ، بل كذلك في أمر آداب الأمة العربية . . . لذلك كنا نود أن يوقفنا كتاب **تاريخ آداب اللغة العربية** على الأصول الأدبية التي استمدّ منها هذا الكتاب وجوده » (٧٥) .

أما في المقالة الثانية التي أشرنا إليها ، فقد تحدّث هيكل فيها عن تحوّل فكري يتوافق في أبعاده مع مقدمة كتابه **حياة محمد** .

تتحدث المقالة عن شيء من سيرة هيكل الفكرية ، وتقف عند مطالعاته في الأدب العربي القديم ، ثم عن مطالعاته باللغتين الإنجليزية والفرنسية ، مثلما تتحدث عن تأثير البيئة الغربية في تفكيره . ليخلص إلى أنه كان مدفوعاً تحت وطأة تلك المطالعات إلى « الإعجاب بالحضارة

الغربية» وقد لاحظ هيكل أنّ الأداب الأوروبية تنطوي على بعدين متغايرين ، أما الأوّل فيتمثّل في روح الثورة المستمرة التي تدل ، كما يرى ، على ما تتحلى به حضارة الغرب من قوة وحيوية وقدرة على التجدد . وأما الثاني فيتجلّى في الإرتباط الحميم بين الآداب الأوروبية والدين سواء أكانت العلاقة علاقة إيمان به أم ثورة عليه .

بعد ذلك يرسم هيكل علاقة المصريين المحدثين بالحضارة الغربية ، وهي علاقة تنبع في رأيه من الإعجاب المطلق بالغرب ، هذا الإعجاب الذي أدّى إلى أن المصريين لم يفطنوا للارتباط الحميم بين العلم والفلسفة والدين والأدب في الغرب ، مثلما لم ينتبهوا إلى الفرق بين الإسلام والمسيحية في الغرب « فخيّل إليهم أنّ في الشرق كنيسة ، ككنيسة الغرب ، وأنّ ما انتهى إليه النضال بين الدولة والكنيسة يجب أن يبدأوا عنده حملتهم على هذه الكنيسة الموهومة في الشرق»(٧٦) . ثم يضيف موضحاً علاقة هذه التصورات بتجربته فيقول : « وأعترف أنّ خواطر كهذه جالت بنفسي في أوقات متفاوتة . لكنّي إذ فكّرت وفكّرت رأيت تاريخ الحضارة في الشرق غير تاريخها في الغرب » (٧٧) .

من هنا تميّزت نبرة حديثة في نهاية مقالته بأمرين يدلان على تحول هيكل العميق ، وإن كان هذا التحول في أعماقه مرتبطاً بذلك النموذج الغربي . أمّا الأمر الأول فيشير إلى علاقة متصالحة مع الدين الإسلامي والتراث العربي وقد انعكس هذا التصالح على نظرة هيكل التي لم تعد مصرية خالصة ، بل أصبحت تنظر إلى « الروح المصري » في اتصاله بفلسطين وسورية والعراق والحجاز واليمن وطرابلس وتونس وسائر البلاد التي اتصلنا بها وخضعت وإيانا في حقبة من حقب التاريخ لمصير مشترك » (٧٨) . آملاً أن تنتظم المنطقة حضارة إسلامية ، كما يريدها ، أو عربية أو شرقية وأما الأمر الثاني فهو ضرورة أن تظل روح الثورة مشتعلة في الأدب الحديث ليتمكن من « اقتحام الماضي » . ولا يخفى أنّ هذين الأمرين يشكّلان جوهر الحضارة الغربية في رأي هيكل .

والخلاصة أن تكوين محمد حسين هيكل الناقد استمد معطياته الفلسفية من الفلسفة الوضعية ، ومنهجه النقدي من طريقة هيبوليت تين في محاولته لتحويل الدراسة الأدبية إلى منهج علمي يتميّز بالصرامة والاطلاقية والابتعاد عن التذوق . وكانت دراسته للأدب محاولة لاستجلاء العوامل التي أثرت في المبدعين من منظور تين ولحظاته الشهيرة .

ويبدو أن تحولات هيكل من الليبرالية إلى عالم الدراسات الإسلامية لم يكن تحولاً نوعياً ، فلم يفارق هيكل في هذا التحول أدواته المعرفية ومناهجه التحليلية التي اكتسبها بقدر ما سعى لتوظيفها في إطار فكري مختلف .

حواشي البحث

١ - يمكن للقارئ أن يطلع على الدراسات الكثيرة التي كتبت عن محمد حسين هيكل في : حمدي السكوت ومارسدن جونز ، **محمد حسين هيكل : ببليوجرافيا** (القاهرة : قسم الدراسات العربية بالجامعة الأمريكية ، المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٦ م) .

٢- محمد حسين هيكل ، **في أوقات الفراغ** . **مجموعة رسائل أدبية تاريخية أخلاقية فلسفية** ، ط٢ (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية) ، ص . ص ١٩٨-٢١٤ .

٣- **نفسه** ، ص . ص . ٢١٥-٢٤٢ .

٤- انظر : محمد سعيد العريان ، **حياة الرافعي** ، ط٣ (القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى) ، ص ٦٧ وما بعدها .

٥- هيكل ، **في أوقات الفراغ** ، ص ٢٠٢ .

٦- **نفسه** ، ص ٢١٥ .

٧- طه حسين ، **حديث الأربعاء** ، ط٨ (القاهرة : دار المعارف) ج٣ ، ص . ص ٥-٢١ ، ١٢٠-١٣٠ ، العقاد ، المازني ، **الديوان** (القاهرة : دار الشعب ، بلا . ت) ص . ص ١٧٠-١٧٦ ، وانظر مقالات سيّد قطب في مجلة الرسالة في عام ١٩٣٨م التي كانت بعنوان : بين العقاد والرافعي .

٨- حول هذه الحقبة انظر : محمد حسين هيكل ، **مذكرات في السياسة المصرية** (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٩٠) ج١ ، ص ١٢٨ وما بعدها .

٩- أحمد لطفي السيد ، **قصة حياتي** ، (كتاب الهلال ، العدد ١٣١ ، ١٩٦٢) ، ص ١٦٨ وما بعدها .

١٠- حول أطروحة هيكل انظر دراسة الباحث الألماني :

Baber Johansen, Muhammad Husain Haikal . Europa und der Orient im Weltbild eines aegyptischen Liberalen . Beiruter Texte und Studien . Band 5 . 1967 . p. 39 ff.

حيث يذكر بابر يوهانزن أنّ هيكل قد حمّل السياسة الأوروبية الاستعمارية مسؤولية ما تعانيه مصر من ديون ، ومن تخلّف إداري ، وانظر كذلك : هيكل ، **مذكرات في السياسة المصرية**، ج١ ص ٤٦ حيث يذكر عمق صلته بمصادر الحقبة التي تعرّض لدراستها فيقول :

« كان لهذه المطالعات أثر كبير في اتجاه تفكيري في سياسة بلادي . لقد ازددت إحاطة بالعوامل

التي أدت بها إلى الوضع الذي هي فيه . . . كما قدرت أن للسياسة الدولية أثرها الكبير في حياة الأمم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية » .

١١- محمد حسين هيكل ، **ثورة الأدب** ، ط٢ (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٦) ، ص ١٠ .

١٢- حول زينب انظر : عبد المحسن طه بدر ، **تطوّر الرواية العربية الحديثة في مصر ١٨٧٠-١٩٣٨** ، ط٢ (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٨) ، ص . ص ٣١٧-٣٣٣ ، وانظر يحيى حقي ، **فجر القصة المصرية** (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥) ، ص . ص ٤١-٥٥ ؛ سيد البحراوي ، **محتوى الشكل في الرواية العربية** (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٦) ، ص . ص ١١٧-١٥٠ .

١٣- Baber Johansen, p. 39 .

١٤- انظر على سبيل المثال دراسة : أحمد درويش ، **رواية جولي لروسو وزينب لهيكل . دراسة مقارنة في الأدب المقارن . النظرية والتطبيق** ، ط٢ (القاهرة : دار الثقافة العربية ، ١٩٩٢) ، ص . ص ١٩١-٢٠٥ .

١٥- محمد حسين هيكل ، **زينب . مناظر وأخلاق ريفية** ، ط٦ (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٧) ، ص ٢٧٧ .

١٦- حول هذه الرواية انظر : Baber Johansen, p. 239 ff .

١٧- انظر ، محمد حسين هيكل ، **هكذا خلقت** (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية) ، ص ٨٥-٣٦٥ ، ٣٧٨ ، حيث تتحدث البطلة مطولاً عن تأثير البيئة المحيطة .

١٨- محمد حسين هيكل « القدرية والجبرية ، أو الاختيار والاضطرار » . ظهرت هذه المقالات في مجلة **المقتطف** سنة ١٩١٧ في المجلدات ٥٠ ، ٥١ ، وأعاد أحمد هيكل نشرها في كتاب : الإيمان والمعرفة والفلسفة (القاهرة : دار المعارف) ، ص . ص ١١٢-١٦٠ .

١٩- **المقتطف** ، يناير ١٩١٧ ، ج١ ، م ٥٠ ، ص ٢٤ .

٢٠- محمد حسين هيكل ، « القدرية والجبرية ، المسؤولية . طبيعة فكرتها وكيفية تكوّنها في النفس » ، **المقتطف** ، مايو ١٩١٧ ، ج٥ ، مجلد ٥٠ ، صص ٤٦٦-٤٦٧ .

٢١- **المصدر نفسه** ، ص٤٧٢ .

٢٢- انظر : هيكل ، **الإيمان والمعرفة والفلسفة** ، ص . ص ٤١-٨٣ . وقارن ترجمة هيكل لمقدمة كتاب ليفي بريل بترجمة محمود قاسم والسيد بدوي ، **فلسفة أوجست كونت** (القاهرة : الأنجلو المصرية) ، ص١٧ وما بعدها . وحول هذه الفلسفة أنظر
Auguste Comte, **Positive Philosophy** (New York : Ams Press, 1974) .

٢٣- محمد حسين هيكل ، **تراجم مصرية وعربية** (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٠) ص . ص ٢٣٢-٢٥٢ .

٢٤- **المصدر نفسه** ، ص ٢٣٦ .

٢٥- انظر : جابر عصفور ، **المرايا المتجاورة** (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣) ، ص ٤٨ وما بعدها .

٢٦- أحمد ضيف ، **مقدّمة لدراسة بلاغة العرب** ، ط١ (القاهرة : مطبعة السفور ، ١٩٢١) ، ص . ص ١١٨-١٤٢ .

٢٧- هيكل ، **تراجم مصرية وعربية** ، ص ٢٣٦ .

٢٨- أحمد ضيف ، **مقدمة لدراسة بلاغة العرب** ، ص ١٢٣ .

٢٩- **المصدر نفسه** ، ص ١٣٨ ومن الجدير بالذكر أن David Semah, **Four Egyptian Literary Critics** (Leiden : Brill, 1974) يذكر أنّ أحمد ضيف قد تبنّى في أطروحته للدكتوراه التي قدمها لجامعة باريس آراء رينان . وكانت أطروحته عن « الشعر الغنائي والنقد الأدبي عند العرب » . وإذا صحّ ذلك يكون أحمد ضيف بحاجة إلى دراسة نقدية مقارنة للتوقف عند مدى الاختلاف والتغيّر بين ما كتبه بالفرنسية ثم بالعربية فيما بعد . انظر : عبد المجيد حنّون ، **اللانسونيّة وأثرها في النقد العربي الحديث** (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦)، ص ١٢٩ وما بعدها .

٣٠- هيكل ، **في أوقات الفراغ** ، ص ١٧٨ .

٣١- **المصدر نفسه** ، ص ١٧٨ .

٣٢- هيكل ، **تراجم مصرية وغربية** ، ص ٢٣٦. وقد تتبّع Baber Johansen في دراسته بالألمانية التي سبقت الإشارة إليها ، تأثير تين في هيكل انظر : ص . ص ٤٥-٤٨ ، ص . ص ١٤٨-١٤٩ .

٣٣- هيكل ، **في أوقات الفراغ** ، ص٩٨ .

٣٤- **المصدر نفسه** ، ص ٩٩ وانظر ص . ص ٩٩-١٢٦ .

٣٥- أحمد شوقي ، **الشوقيات** ، **الجزء الأول : الساسة والتاريخ والاجتماع** (دار الفكر) ، وتقع مقدمة هيكل بين ص . ص ٣-١٦ . وقد جمع عرفان شهيد ، **العودة إلى شوقي أو بعد خمسين عاماً** (بيروت : الأهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٦) ، ص ١٧٦ بعض آراء الدارسين في توضيح الجوانب التي وصفها هيكل بالازدواج النفسي .

٣٦- هيكل ، **في أوقات الفراغ** ، ص . ص ٨-٢١ .

٣٧- **المصدر نفسه** ، ص ٩ .
٣٨- **المصدر نفسه** ، ١٠ .
٣٩- حول آراء تين انظر : كارلوني وفيللو ، **النقد الأدبي** ، ط٢ ، ترجمة ، كيتي سالم ، مراجعة : جورج سالم (بيروت : دار عويدات ، ١٩٨٠) ص.ص ٤٥-٦٦ .
٤٠- هيكل ، **في أوقات الفراغ** ، ص ١٠ .
٤١- **المصدر نفسه** ، ١١ .
٤٢- انظر على سبيل المثال

Raman Selden, ***Criticism and Objectivity***, (London : George Allen and Unwin, 1984), P. 14 .

وانظر كذلك : سمير سرحان ، **النقد الموضوعي** (بغداد : الشؤون الثقافية ، ١٩٩٠) ، ص٩ وما بعدها .
٤٣- هيكل ، **في أوقات الفراغ** ، ص ١٧ .
٤٤- **نفسه** ، ص.ص ٣٤٤-٣٥٦ .
٤٥- **نفسه** ، ص ٣٤٧ .
٤٦- **نفسه** ، ص ٣٥١ .
٤٧- العقاد ، المازني ، **الديوان** ، ص٤ .
٤٨- أحمد ضيف ، ص ٦ ، حين يقول : « ولكنا نريد أن تكون لنا آداب مصرية تمثل حالتنا الاجتماعية وحركاتنا الفكرية والعصر الذي نعيش فيه ، تمثّل الزارع في حقله ، والتاجر في حانوته ، والأمير في قصره والعالم بين تلاميذه وكتبه ، والشيخ في أهله والعابد في مسجده وصومعته والشاب في مجونه وغرامه . . . ولا نريد بذلك أن نهجر اللغة العربية وآدابها لأننا إن فعلنا ذلك أصبحنا بلا لغة وبلا أدب » .
٤٩- انظر مقالته في السياسة اليومية ١٩ يونيو ١٩٣٣ التي نقلها أنور الجندي ، **يقظة الفكر العربي**، ص ٢٩١-٢٩٦ حيث يقول هيكل : « حاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية وحياته الروحية لنتخذها جميعاً هدى ونبراساً ، لكنني أدركت بعد لأي أنني أضع البذر في غير منبته . . . وانقلبت التمس في تاريخنا البعيد في عهد الفراعين موئلاً لوحي هذا العصر ، ينشىء فيه نشأة جديدة ، فإذا الزمن وإذا الركود العقلي قد قطعا ما بيننا وبين ذلك العهد من سبب قد يصلح بذراً لنهضة . . . فرأيت أن تاريخنا الإسلامي هو وحده البذر الذي ينبت ويثمر » وانظر كذلك : فهمي جدعان ، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**

الحديث، ط٢ (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨١) ، ص ٣٣٠ وما بعدها .

٥٠- انظر مقالة هيكل : ثقافة الأديب في : ثورة الأدب ، ص ٢٥ .

٥١- **نفسه** ، ص ٢٦ .

٥٢- انظر مقالاته في : **أوقات الفراغ** ، وبخاصة مقالته التي كتبها عام ١٩٢٣ وعنوانها في «في حضرة الفراعنة» . وانظر كذلك محاولات في إنشاء أدب قومي يستلهم حياة الفراعنة وأساطيرهم كما في ثورة الأدب . ص ١٥٥ وما بعدها .

٥٣- هيكل ، **ثورة الأدب** ، ص ١٢١ .

٥٤- **نفسه** ، ص ١١٧-١١٨ .

٥٥- انظر تفصيلات القصة في مذكراته التي نشرت حديثاً بعنوان : **مذكرات الشباب** ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٦) ، ص ١٥٤-١٥٧ ، وقد أشار إليها هيكل في ثورة الأدب ص ١٠٥ .

٥٦- **نفسه** ، ص ٣٣ .

٥٧- **نفسه** ، ص ١١ .

٥٨- **نفسه** ، ص ٦٥ .

٥٩- **نفسه** ، ص ١١٢ .

٦٠- هيكل ، في **أوقات الفراغ** ، ص ٢٠٥ - ٢٠٧ .

٦١- **نفسه** ، ص ٢٠٦ حيث يقول : « وإلا فماذا الذي يدعو كاتباً عاش في مصر وبين المصريين ليستمطر الغيث أو يعشق البادية ، ما لم يكن منكراً مصر ومقامه فيها ». ثم يقول ، ص ٢١٤ ، « والغريب أن روح النقد ضعيفة للغاية في كل الكتاب ، وسبب ذلك فيما أعتقد أنّ أبا السّامي (كنية الرافعي) اعتبر نفسه عربياً مكلّفاً بإقامة تمثال للعرب » .

٦٢- هيكل ، **ثورة الأدب** ، ص ٣٦ .

٦٣- **الموقع نفسه** .

٦٤- **نفسه** ، ص ٤٠ .

٦٥- **نفسه** ، ص ٣٩ ، ٤٨ ، ٤٩ .

٦٦- **نفسه** ، ص ٤٣ .

٦٧- **نفسه** ، ص ٤٢ .

٦٨- **نفسه** ، ص ٣٨ .

٦٩- **المصدر نفسه** ، ص ٨١ .
٧٠- **المصدر نفسه** ، ص ٨ .
٧١- محمد مندور ، **في الميزان الجديد** (القاهرة : دار نهضة مصر للطبع والنشر ، ١٩٧٣) ، ص٨ .
٧٢- محمد حسين هيكل ، **حياة محمد** ، ط١٣ (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية) ، ص ١٨ .
٧٣- انظر على سبيل المثال : أحمد بو حسن ، **الخطاب النقدي عن طه حسين** (بيروت : دار التنوير ، ١٩٨٥) ، ص ١٣٦ .
٧٤- هيكل ، **ثورة الأدب** ، ص. ص ٢١٢-٢٢٠ .
٧٥- هيكل ، **في أوقات الفراغ** ، ص ٢٣٨ .
٧٦- هيكل ، **ثورة الأدب** ، ص ٢١٥ .
٧٧- **المصدر نفسه** ، ص ٢١٥ .
٧٨- **المصدر نفسه** ، ص ٢١٧-٢١٨ .

النقد العربي القديم : مشكلة وحل
كتاب الأغاني نموذجاً

أ.د. وليد محمود خالص
قسم اللغة العربية . جامعة البنات الأردنية الأهلية

ملخص

من الممكن اعتبار هذا البحث مقدمة لمشروع ضخم خطا الباحث خطوته الأولى ، وستتلوها خطوات يقوم هو بها ، أو غيره من الباحثين غايته إعادة قراءة مصادر التراث الأدبي بعيون مختلفة تهدف إلى اكتشاف موارد جديدة في درس النقد العربي القديم لم توجِّه لها الدراسات السابقة عناية تذكر . وتتمثّل تلك الخطوة في نخل واحد من كتب التراث الهامة وهو كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني واستخلاص نصوص النقد الأدبي منه ، ولتحقيق تلك الغاية عمد الباحث إلى تجلية مكانة كتاب الأغاني بين كتب الأدب والتراجم الأخرى ، ووقف عند مجموعتين كبيرتين من الكتب ، درست الأولى تاريخ النقد العربي ، وقدّمت الثانية نصوصاً من كتب النقد المتخصصّة ، وتوصّل الباحث إلى أنَّ تلك المجموعتين كلتيهما كانت تعتمد على كتب النقد المتخصصّة وحدها في عرض صورة النقد العربي ، وهي صورة ناقصة تقدِّم جزءاً ، وتُغفل أجزاء . ولعلَّ هذا البحث وغيره يلفت أنظار الباحثين إلى تلك المصادر في سبيل تقديم صورة متكاملة للنقد العربي تظافرت على رسمها طوائف متباينة من الناس لم يكن النقاد المتخصصّون أصحابها وحدهم .

تمثّل هذه الدراسة مقدمة لكتاب عنوانه النقد الأدبي في كتاب الأغاني ، تأليف وترتيب ، وقد أتمّ الباحث العمل في هذا الكتاب الذي وقع في ثلاثة أجزاء ، غير أنّ حوائل حالت دون أن تكون هذه المقدمة في موضعها المناسب مع الكتاب برمّته ، وقد بسط الباحث في هذه المقدمة عمله في الكتاب مما هو مفصّل فيما بعد ، فآثر بعد تلك الحوائل أن يدفع بها إلى البصائر الغراء كي تنشر وحدها مشيرة إلى جهد استغرق الانتهاء منه سنوات عديدة ، كان وكد الباحث وهمّه فيه تقديم صورة مغايرة ، بل جديدة للنقد العربي القديم غير الصورة المعهودة المألوفة في تلك الكتب التي أرخت لقديم النقد العربي ، وهو يعتقد أنّه كشف جوانب من هذا التاريخ كانت خافيةً على الباحثين ، ودلّ على نصوص لم يُفد منها أحد حتى الآن ، وهي في الحقيقة مادة هذا التاريخ ونسغ حياته ، ولو أفيد منها لغيّرَت الكثير ممّا استقر عن النقد العربي القديم سواء من حيث المفاهيم أم الأسس التي قام عليها وخصوصاً في عصور ما قبل التدوين المنظّم ، أمّا في عصر التخصّص وهو ظهور المؤلفات المنصرفة للنقد وحده فقد كانت النصوص نوافذ مشرعةً أطلّت على جمهرة واسعة من المشاركين في العملية النقدية أغفلتها تلك الكتب ، بالإضافة إلى استمرار بحث القضايا النقدية الكبرى وانضاجها من خلال المعالجة المستمرة والدوران الدائم . فأضافت إلى ما بأيدينا من تلك الكتب حقولاً معرفية خصبة كانت ستضيع حتماً ونفقد بضياعها خيراً وفيراً ورؤية واسعة متكاملة ، ويشير الباحث هنا إلى أمر يراه على قدر كبير من الأهمية هو قضية المصطلح النقدي الذي مسّته المقدمة مسّاً رفيقاً ، إذ تبيّن أنّ المصطلح النقدي العربي المستخدم في كتب النقد المتخصصة يضرب بجذوره في الأعماق إلى ما هو أبعد بكثير من تلك الكتب . ونستطيع تلمسّ تلك الجذور منذ العصر الجاهلي ، ليتطور ويتسع في العصرين الإسلامي والأموي حتي يأخذ سمته النهائي في أحضان تلك الكتب ، وهي قضية جديرة بالنظر تعيد الاعتبار لهذا النقد وتمنحه أبعاداً جديدة من الاستقلال والتميزّ بعيداً عمّا وصف في كثير من الأحيان بالاضطراب المصطلحي أو الأثر الخارجي .

ويؤكد الباحث هنا كما أكدّ في مواضع سابقة أنّ الأمر محتاج إلى المزيد من الجهد في سبيل نخل المصادر الأدبية وكشف ما حوته من نصوص جديدة وهذا لن يتحقّق إلاّ بالإيمان بجدوى هذا العمل من أساسه وتفهّم غاياته المنهجية الكبيرة .

Classical Arabic Criticism :
A Case Study of Kitab al - Aghani

Walid Mahmud Khalis

Jordan University for Women

Abstract

This study could be considered as an introduction to a more enlarged project which the present author has initiated in the hope that further steps in the same direction would be taken, either by him personally or by other researchers . The aim is to re-read sources of the literary heritage, looking at them from different point of view in order to discover new , though previously neglected recources for studying old Arabic criticism . This first step is dedicated to investigating one of the most important books of heritage, i.e , al-Aghani of Abu al-Faraj al-Asbahani, and to extract from it texts related to literary criticism . To this end, the present author has highlighted the position of al - Aghani compared to other books of literature and biographies . In this regard, he has come across two major groups of books, the first of which deals with history of Arabic critism, while the other offers texts from specialized critical books . The author has thus reached the conclusion that both groups depended upon specialized criticism books when offering a picture of Arabic criticism . This picture is incomplete . It deals only with apart of the subject and

ignores the rest .

This study, however, hopes to draw the attention to the above sources, so as to draw a complete picture of Arabic criticism which was the product of various writers, and never has been the property of specialized critics alone .

هذا كتاب لا يجد الدارسون له نظائر كثيرة في المكتبة العربية . إذ قلّما يعمد باحث محدث إلى مصدر ضخم من مصادر التراث العربي فينتزع منه ما يشاء من نصوص وفق نظرة خاصة ومنهج معيّن ، ويحاول من خلال هذا الانتزاع تقرير واقع ورصد ظواهر واستشراف مستقبل . وهو في هذا كلّه يعالج النقد العربي القديم عامّة ونصوصه المبثوثة في ثنايا ذلك الكتاب خاصة .

ولا يريد الباحث أن يقول إنّه قد فتح باباً جديداً في الدرس النقدي لم يعرفه السابقون ، لأنّه يعلم أنّ الطريق ممهّد قبله بجهود أساتذة كبار ، درسوا تاريخ النقد العربي وحلّلوا قضاياه ووقفوا عند أعلامه . ولكنّه يعلم أيضاً أنّ ذلك الطريق مليء بالأشواك محفوف بالصعاب ، ذو معالم مختلطة وصُوى تكاد لا تبين ، وخاصة في تلك المرحلة من تاريخ النقد وهي مرحلة النقد غير المدّون ، ولذلك يقول ويكرّر القول إنّ هذه المرحلة المهمة من تاريخ النقد العربي . وهي مرحلة الأساس والجذور ، لم يتهيّأ لها دارس جادٌّ يهيء مادتها الخام ويعرضها سائغة بين أيدي الدارسين ، فهي متفرّقة في بطون الكتب ، مبثوثة في مظان متباعدة .

والمنهج يشهد بأنَّ أيَّة دراسة لا تستوفي مادَّتها أو تأخذ بأطراف كثيرة منها ، دراسة ناقصة شوهاء . مقدِّماتها هزيلة ونتائجها تقف على شفا جُرُف هار لا يلبث أن يتهاوى ويسقط . ويؤيِّد هذا الأمر ما بأيدينا من كتب درست تاريخ النقد العربي في مراحله المتقدِّمة ، إذ نراها تغفل إغفالاً واضحاً تلك الجمهرة الواسعة من النصوص التي حوتها مصادر مهمّة يبدو من عنواناتها أو موضوعها العام أنّها بعيدة عن النقد وهمومه ، مثل كتب الأدب بمفهومه العام الواسع ، ومالنا لا نذكر كتب التفسير والطبقات ، وهل نذهبُ بعيداً فندخل في هذه الدائرة كتب الأنساب والتاريخ ومعاجم اللغة والجغرافيا .

وقلّب الطرف في هذه الكتب وجُلْ في أنحائها فلن تعدم نصّاً أو نصوصاً نقدية أغفلتها كتب النقد المعتبرة ، وحفظها هذا المصدر أو ذاك بين أضلاعه ، أميناً عليه ، ينتظر منْ يقلّبُ أوراقه ويزيح تراب الإهمال عنه .

ولمعت الفكرة في الذهن مقرونة بسؤال : لمَ لا تُجْمع تلك النصوص وتُقدَّم على هيئة كتاب ، يكون الخطوة الأولى ، ولكنّها السليمة ، فَي اكتشاف تلك المراحل المتقدّمة وما أدَّته للنقد العربي . وهاله ذلك الاتساع الذي سيضيع بين لججه ، مصادر متنوّعة ومادَّة غزيرة ، وقد يعود الدارس خائباً بعد أن يكون قد قرأ كتباً كثيرة ذات أجزاء عدَّة لم تَحْو شيئاً ممَّا أراد ، ولكنَّه من المؤكد سيظفر بزاد طيّب لو أدام القراءة والتقصيّ ، ثم أليست العملية كلّها محاولة واكتشافاً ؟

ففيها إذن ما في المحاولة والاكتشاف من النجاح والفشل ، وفيها ما بين هذا وذاك من الانتظار والترقّب ، والرجاء الشيء الكثير .

وألحَّ سؤال آخر ظلَّ يعتلج في النفس وهو : لم لا يبدأ تلك المحاولة بنفسه ، ومع كتاب يختاره وليكن كبير الحجم ذائعَ الانتشار ، غزير المادَّة ؟ تردَّد في الاختيار وأمعن في الحيرة ، حتى قرَّ القرار على كتاب « الأغاني » لأبي الفرج الأصفهاني ، وهو من الذيوع والانتشار وكثرة الفوائد التي يقدّمها ما لا يحتاج الدارس إلى دليل يقدِّمه ، ومع كثرة استخدام الدارسين له منذ صدوره مطبوعاً سنة (١٨٦٨م) للمرة الأولى [1] وتكرار الطبع ، وبعد هذا ، التصوير ، لم يجد الباحث مَنْ يلتفت إلى غزارة المادَّة النقدية التي حواها خلا شذرات قليلة وأبحاث متفرّقة ، ولكنّها بالرغم من هذا لم تحاول لمَّ شتات تلك المادة النقدية على نفاستها وأهميتها .

وبدأت القراءة الأولى فالثانية ، وفيهما يكتشف الباحث أشياء لم تكن في الحسبان ، تبدأ المادة النقدية قليلةً حييَّة خجلة ، ولكنّها تتضخّم وتتسَّع وتغزر ، ويصيب الباحثُ حظوظاً كثيرةً من وضوح الطريق ، وسلاسة المنهج ، وكانت القراءة الثالثة - ولا تعدم رابعة وخامسة لهذا الجزء أو ذاك - استكمالاً للسابقتين وسداً للنقص وتأصيلاً للمنهج [2] ، مما سنجده مفصَّلاً فيما سنستقبل من صفحات .

وقد صحَّ العزم على أن تسبق تلك المادة النقدية أو النصوص النقدية دراسة تتضمَّن محاور ثلاثة أولها : كتاب الأغاني ومؤلفه ، يعمد فيها الدارس إلى تبيان قيمة ذلك الكتاب وجهد مؤلفه فيه ، والآراء التي قيلت بشأنهما ، وحرص الدارس على أن يكون هذا المحور وافياً بغرض هذا الكتاب ، بعيداً عن التطويل والاغراق في التفصيل والإفاضة ، والاكتفاء بالإحالة على الدراسات التي قامت حول المؤلف وكتابه .

وثاني المحاور يدور حول نوعين من الكتب ألفَّها باحثون محدثون في تاريخ النقد العربي القديم من جهة ، وفي الاختيارات النقدية من جهة أخرى ، وكان الغرض من هذا المحور أمرين :

أولهما تبيان ذلك الإهمال الواضح لكثير من النصوص النقدية في العصور : الجاهلي ، الإسلامي ، الأموي بسبب إغفال مصادر كثيرة ومنها كتاب الأغاني ، والاكتفاء بما هو معروف مشهور من كتب النقد العربي . ومن المعلوم أنَّ هذه الكتب وحدها لا تقدم صورة وافية لواقع النقد في تلك العصور ، مما أدّى بالتالي إلى إصدار أحكام واسعة عليها تفتقر إلى الدّقة لافتقارها المادة الكافية التي تقوم عليها تلك الأحكام .

ومن الملاحظ أنّ تلك الكتب تكاد تعتمد نصوصاً متشابهة ، بحيث نستطيع القول إنَّ اللاحق ينقل عن السابق مع تحوير بسيط لا يؤثر جوهرياً على نوعية النصوص وعددها ، وإنّما هو

التفاوت البسيط والاختلاف الذي لا يُلحظ .

أمَّا الأمر الثاني فهو اكتفاء أصحاب كتب الاختيارات النقدية بانتزاع نصوصهم من كتب النقد العربي المعروفة المتداولة ، ولعلّ هذا الصنيع يشبه إلى حدٍّ كبير صنيع الباحثين الذين تصدّوا للكتابة في تاريخ النقد العربي ، وهو سهل متيسِّر ، بسبب سهولة الحصول على الكتاب نفسه ، وتحديد الدارس لميدان عمله بمجال ضيّق ، ممّا ييّسر التقاطه النصوص التي يريدها ضمن الكتاب لا غير .

وقد أدّى ذلك إلى ترك كتب كثيرة حوت نصوصاً مهمّة من جهة ، وتقديم صورة تكاد تكون ناقصة عن النقد العربي ، باعتبار أنَّها قطعت تلك النصوص الناضجة عن جذورها التي استمدّت منها نسغ الحياة والنضج من جهة أخرى .

أمَّا المحور الثالث - وهو الأخير - فيتعلّق بعمل الباحث في هذا الكتاب ، والمنهج الذي اتّبعه من حيث جمع المادة وترتيبها وتبويبها ، والإضافة الجوهرية التي قدَّمها لمسيرة النقد العربي القديم من حيث اكتشاف نصوص جديدة توسعٍّ النظرة لتلك العصور وتعمّق طرق البحث فيها ، وغير هذا من النتائج التي توصَّل إليها .

لقد اقتضى إنجاز هذا العمل سنوات عدَّة ، فيها الكثير من الجهد والتتبّع ، وللباحث رجاء مقرون بالأمل وهو أن يُقرأ هذا العمل بعيون منهجية أولاً وعيون نقدية ثانياً ، ذلك لأنَّ المنهج الذي يقف مستتراً ، غير ظاهر وراء التقاط النصوص وتصنيفها حسب القضايا وترتيبها ترتيباً تاريخياً ، هو الذي اقتضى من الباحث الجزء الأكثر من الزمن المتقدّم والنصيب الأوفر من الجهد ، ويعتقد الباحث أنَّ القضية برمَّتها في قبضة المنهج ، وتأتي النصوص النقدية بعد هذا لتكمل نقصاً، وترأب صدعاً ، وتسدَّ ثلمةً .

ويأمل الباحث أن يكون قد قدَّم شيئاً لخدمة النقد العربي القديم ، وفتح الطريق لكتب مشابهة يقوم بها نفسه أو غيره من الباحثين الحريصين على استقصاء المادة النقدية المتناثرة في بطون المصادر ، وهو يحمد الله الذي أعانه على إكمال هذا العمل حمداً متَّصلاً غير مجذوذ .

(٣)

يقف كتاب الأغاني متفرِّداً بين كتب الأدب والتراجم لأسباب عدَّة منها غزارة ترجماته وسعة مادَّته وتنوّع أخباره، وقد أدرك العلماء والباحثون منذ زمن بعيد تلك المكانة وذلك التفرُّد ، ولذلك راح يذكره الذاكرون، ويشيد به المشيدون، وينهل منه الناهلون، ويعوّل عليه الدارسون ، وقلّما تجد مصنّفاً قديماً، أو باحثاً محدثاً لم يكن الأغاني ضمن مصادره وهو يكتب عن عصور

الشعر العربي المتباعدة حتى عصر المؤلف . واتّسع هذا الاهتمام بالكتاب ، فنجد فئات مختلفة من الدارسين نظرت فيه ومحّصت مادّته وتناولت جانباً أو جوانب منه .

ففئة عالجت الأصل الذي قام عليه وهو الغناء (٣) ، فوقفت عند الأصوات التي أوردها والآلات والمغنين وطبقاتهم والعازفين ومنازلهم ، واستيعابه لهذا الفنّ وتعقّبه مَنْ ألّف فيه أخذاً أو رداً ، وعدّته الغاية التي وصل إليها التأليف في هذا الباب (٤) ، وربطت بين اهتمام أبي الفرج بالغناء واهتمامه بالشعر ، ونحن نعلم الصلّة القوية بين الغناء والشعر قبل زمن أبي الفرج بوقت طويل ، ولذلك رأينا « الكتّاب والفضلاء من الخواصّ في الدولة العباسية يأخذون أنفسهم بالغناء حرصاً على تحصيل أساليب الشعر وفنونه ، ولم يكن انتحاله قادحاً في العدالة والمروءة » (٥) .

وفئة درست نظرة أبي الفرج إلى التاريخ وحوادثه ، وجعلت من كتابه واحداً من كتب التاريخ التي لا يستغني الباحث عنها بسبب اعتماده على مصادر موثوق بها ، وسعة المادة التاريخية فيه التي تتحدّث عن العصر الجاهلي والعصور الإسلامية ، وأمانته في النقل ، وتمحيصه الأخبار الموجودة بين يديه (٦) .

وفئة ثالثة وجدت فيه ضالّتها ، مع كتب أخرى قليلة ، وهي تبحث في حياة الناس ومعيشتهم وأطوارها المختلفة ، بعيداً عن التاريخ السياسي للخلفاء والقادة ، فكأنّه أرّخ للحياة الاجتماعية في آماد متباعدة ، فقدّم بذلك خدمات جليلة لفهم الحياة العربية من جوانبها المختلفة ، وساعد على تجلية الصورة ممّا جعلنا نستحضر تلك الحياة في تفصيلاتها الدقيقة (٧) ، وهذا ممّا لم تمسّه كتب التاريخ المعروفة إلاّ مسّاً رفيقاً ، وصبّت جهودها على أمور أخرى وقضايا معروفة .

وفئة رابعة وهي من أوسع الفئات انتشاراً وأكثرها استفادة من هذا الكتاب ، وهي فئة دارسي الأدب ، فقد قدّم لها هذا الكتاب مادّة في أخبار الشعراء ومذاهبهم ونماذج من شعرهم مالم يقدّمه مصدر آخر ، فهو « سجلّ ضخم لتراجم أعلام الشعراء . . . في عصر أبي الفرج والعصور التي سبقته » (٨)، ولذلك راح أولئك الدارسون يغترفون من ترجماته للشعراء ويعتمدون عليه اعتماداً كبيراً في رسم صورة الشعراء ومراحل حياتهم .

ولا غرابة بعد ذلك كلّه أن تُجمع جمهرة كبيرة من المصنِّفين والدارسين ، قديماً وحديثاً على أهمية الكتاب ومكانته المتميّزة في تاريخ التأليف عند العرب ، وقد عقد الأستاذ محمد عبد الجواد الأصمعي فصلين طويلين في كتابه (٩) بيّن فيهما آراء القدماء والمحدثين في الكتاب ، فقدّم بذلك جهداً مشكوراً وعرضاً تاريخياً نافعاً لتداول الكتاب بين أيدي الدارسين ، ممّا يثبت اتّساع الاعتماد عليه والاهتمام به ، ولكنّنا لن نغفل في هذا المقام ذلك الاتهام القاسي الذي وُجِّه إلى الكتاب وصاحبه ، من حيث عدالته والمادة التي تحمّلها ونقلها فيه ، خاصة ونحن قد أظهرنا

فضلهما وأهميّة ما قدّماه للثقافة العربية .

ولعلّ أهمّ ما يواجهنا في هذا الباب ما ذهب إليه أبو محمد الحسن بن الحسين النوبختي (وُلدَ سنة ٣٢٠هـ وتوفي سنة ٤٠٢ هـ) ، وهو معاصر لأبي الفرج ، حين قال : « كان أبو الفرج الأصبهاني أكذب الناس ، كان يدخل سوق الورّاقين وهي عامرة ، والدكاكين مملوءة بالكتب ، فيشتري شيئاً كثيراً من الصحف ويحملها إلى بيته ، ثم تكون رواياته كلُّها منها » (١٠) ، ولا شكّ في أنّ هذا الكلام يحمل بين طيّاته كثيراً من التسرّع والبعد عن الموضوعية ، ولذلك وجدنا مَنْ يردُّ عليه ويحاول تفنيده من وجهات متباينة ، فنرى الأستاذ شفيق جبري يعلّق قائلاً : « هذا هو التحامل ، يسلخ صاحب الأغاني خمسين سنة في تأليف كتابه ويتبع فيه الصدق وشدّة التوقّي على قدر الإمكان ، فيجهد نفسه في البحث عن أصحِّ الأخبار والروايات ويتبرأ فيها من كلّ عهدة ، ويحاسب الرواة على الأكاذيب والخطأ والخطل ، ويؤاخذهم بكل تحامل وحمق وشتم وتجهيل فيجيء أحد النُّقاد فيقول فيه إنَّه أكذب الناس دون أن يكلّف نفسه بيان موطن من مواطن هذا الكذب ، هذا هو الكلام الذي لا يرضى به منطق ولا خُلُق » (١١) .

ويقول الدكتور خلف الله معقّباً على ذلك الرأي وأشباهه : « ونحن لا نستطيع أن ننقد أبا الفرج من حيث نَقَده هؤلاء ، ذلك لأنّا نعلم أننا ندرس أبا الفرج من حيث هو راوية (١٢) ، ونحن نعلم أنّ من شأن الرواة جمع كلّ ما قيل حتى لو لم يكن مروياً عن شيوخ ممتازين أو مأخوذاً عن أصول جياد » (١٣) فكلا الباحثين غير مقتنعين بكلام النوبختي ، وهما ينظران إلى القضية من جانبين مختلفين ، فنرى الأول يطلب أدلّة لكذب أبي الفرج من الكتاب نفسه يقوّي بها النوبختي كلامه ، والثاني يعتمد على المفهوم العلمي للراوية ودوره في نقل ما يسمع ويحفظ ويقرأ ، بحيث تكون مرحلة التدقيق والتمحيص تالية لهذا النقل .

وينضوي تحت هذا الباب ما ذهب إليه ابن الجوزي (ولد سنة ٥١٠هـ وتوفي سنة ٥٩٧ هـ) في « المنتظم » حيث قال عن أبي الفرج : « . . . ومثله لا يوثق به وبروايته ، فإنَّه يصرِّح في كتبه بما يوجب عليه الفسق . . وربَّما حكى ذلك عن نفسه ، ومنْ تأمّل كتاب الأغاني رأى كلّ قبيح ومنكر » (١٤) .

وينقل ابن كثير (ولد سنة ٧٠٠ هـ وتوفي سنة ٧٧٤ هـ) هذا الرأي بعينه في « البداية والنهاية » (١٥) .

وقد ناقش الدكتور خلف الله هذا الرأي وذهب إلى ضرورة التفرقة بين مناهج المحدّثين في نقل الحديث ، ومناهج الرواة في نقل الأخبار وهي تفرقة لا بدّ منها لتوضيح الموقف إذ « لن تكون سبيلنا إلى الثقة برواة الأدب والأخبار ألاّ يكونوا ممّن تحدّث عنهم صاحب المنتظم ، فهذه السبيل

الحديث أو يؤدِّيه ، منها التمييز والإسلام والعدالة والضبط وغيرها ، وقد أفاد منها اللغويون وهم يعملون في نقل اللغة وتدوينها [١٧] ، أمَّا رواة الأخبار والقصص فلم تكن تحكمهم تلك الشروط لاختلاف المادة الخبرية التي ينقلونها اختلافاً بيّناً عن الحديث واللغة ، ونحن نعلم ما للحديث الشريف من مكانة في نفوس المسلمين وموضعه من التشريع واستنباط الأحكام ، فلذلك كان التعامل مع رجاله يقتضي ذلك الضبط والاتقان ممّا لا نجد له نظيراً في الرواية . ونحن نعلم أنَّ أبا الفرج كان راويةً في المقام الأول ولذلك لم يأخذ نفسه بتلك الشروط التي أشرنا إليها ، واصطنع منهج الرواة في نقل الأخبار ، وهو ممّا يتلاءم مع ثقافته ومنهجه العلمي عموماً .

ومعلوم أنَّ كتاباً يتّسم بذلك الاتساع وغزارة المادة ، لا يسْلم من أن يرى فيه دارسٌ نقصاً ، أو أن يحكّم فيه رأياً يتّفق مع تفكير ذلك الدارس أو اتجاهه ، ولكنَّ النتيجة التي توصّلت إليها الجمهرة الواسعة من الدارسين هي أهمية هذا الكتاب وسدّه نقصاً كبيراً في المكتبة العربية ، ولعلّ الدكتور زكي مبارك قد نظر تلك النظرة الكليّة حين قال : « من النادر أن نجد باحثاً في تاريخ الأدب أو تاريخ الإسلام لم يتّخذ كتاب الأغاني مرجعاً له » [١٨] ، فهي نظرة نابعة من انتشار الكتاب بين أيدي الدارسين ممّا يدلّ على مكانته وفوائده التي لا تُحصى .

(٤)

رأينا فيما تقدَّم كثرة اعتماد دارسي الأدب العربي على كتاب الأغاني وإطرائهم له ، ولكنّنا نرى القليل من الباحثين يلتفتون إلى جانب في الأغاني لا يقلُّ أهميـة عن الجانب الأدبي والتاريخي ، وهو النقد الأدبي ، ونحن هنا لا نطلب من القدماء الذين تعرَّضوا لأبي الفرج وكتابه الالتفات إلى هذا الجانب المهم فيه . فالنقد كان جزءاً غير منفصل عن الأدب والبلاغة ، وهم لم يعانوا ذلك الانفصال بين الأدب ومباحثه من جهة والنقد وقضاياه من جهة أخرى .

ونشير هنا إلى صنيع عبد القادر البغدادي (المتوفى سنة ١٠٩٣ هـ) ، وهو من علماء العربية المتأخرين ، في كتابه « خزانة الأدب » حين طفق يسرد المصادر التي فاء إليها أو « المواد التي اعتمد عليها وانتقى منها » [١٩] على حدِّ قوله ، إذ نراه يجعل الأغاني مع الكتب التي تنضوي تحت (فنّ الأدب) [٢٠] ويضع معه ما يرى أنَّه من نظائره مثل « نقد الشعر » لقدامة بن جعفر ، و «العمدة » لابن رشيق و « المثل السائر » لابن الأثير ، وهي كتب لو صُنِّفت اليوم لوُضعَتْ مع كتب النقد الأدبي والبلاغة ، إذ هي أقرب في روحها ومادّتها إليهما من الدرس الأدبيَ الذّي وضعه البغداديّ فيها ، فهو يرى المباحث النقدية سواء أكانت كتباً أم آراء مندرجة تحت فنّ الأدب ، ذلك المفهوم الواسع الذي يحتمل النقد وغيره من الدرس [٢١] .

البغداديّ فيها ، فهو يرى المباحث النقدية سواء أكانت كتباً أم آراء مندرجة تحت فنّ الأدب ، ذلك المفهوم الواسع الذي يحتمل النقد وغيره من الدرس (٢١) .

كان ذلك شأن القدماء ، ولهم تصورُهم الخاص الذي بنوا تصنيف العلوم عليه . ولكنّ ما يجعلنا نتوقف هنا هو موقف المحدثين من النقد الأدبي في الأغاني وعدم التفاتهم بشكل جادّ إلى غزارة المادة النقدية التي حواها بين دفّتيه ، ونحن لن نستطيع تبيّن ذلك الموقف على وجهه السليم بغير الوقوف عند نوعين من الكتب أشرنا إليهما سابقاً وهي كتب تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، وكتب الاختيارات النقدية . فإنّ هذه الوقفة ستتيح لنا إظهار مدى الصدود الذي عاناه الأغاني وغيره من المصادر التي تزخر بالمادة النقدية ، واكتفاء الدارسين بمصادر النقد المعروفة حتى وهم يؤرّخون للعصور التي سبقت التدوين في غالب الأحيان .

وقبل الدخول إلى صلب الموضوع نرى لزاماً علينا التوقف عند تلك الشذرات التي حوتها بعض كتب المحدثين ، أشارت فيها إلى جانب النقد في الأغاني ، وهي إشارات اعتمدت على الصورة العامة واللمحة الدالّة .

ولعلّ من أوائل الذين رأوا في الأغاني فوائد نقدية الأستاذ طه أحمد إبراهيم الذي تحدّث عن « الأحاديث المبثوثة عن الشعراء في هذا الكتاب » (٢٢) ، والدكتور محمد مندور الذي أشار إلى امتلاء الأغاني باللمحات النقدية (٢٣) التي تقوم على الذوق . أمّا الأستاذ شفيق جبري فقد أفرد فصلاً في كتابه لـ (النقد الأدبي في الأغاني) (٢٤) ، قال فيه صراحةً إنّنا لو « جمعنا ما تشتّت من هذه الآراء والمذاهب الموجودة في الكتاب لحصلنا على كتاب في النقد قائم بذاته » (٢٥) ، وهذا هو الأساس الذي يقوم عليه هذا العمل كما هو معروف ، وقد استشهد الأستاذ جبري بنصوص نقدية قليلة من الكتاب تتناسب مع كتاب يدرس الأغاني من جوانب مختلفة .

ويرى الدكتور داود سلوم أنّ كتاب الأغاني يحتّل مكانة متميّزة بين كتب النقد لأنّه « ضمّ أغلب الروايات القديمة والآراء في الشعر والشعراء ، كما أنّه تبنّى نظرية المدرسة البغدادية ، التي تنظر إلى الشعر على أساس القيم الذاتية للفنان بغضّ النظر عن الأديب أو الشاعر . . وفاق مَنْ جاء بعده من نقّاد الجمال الأدبي بأن وسّع منهج الجاحظ في تحقيق النصوص والنظر في تسلسلها ونسبتها وشرحها وتوضيحها » (٢٦) ، كما قام الدكتور سلوم بدراسة جانب من جهود أبي الفرج النقدية مثل الأحكام ولغة النقد وغيرها .

وتذهب الدكتورة هند حسين طه إلى أنّ « ذوق أبي الفرج الأدبي وحسّه النقدي أهّلاه لأن يصدر أحكامه النقدية الدقيقة التي يصدرها على الشعراء ، أو على شعرهم » (٢٧) ، وهي ترى فيه قيمة نقدية لا غنى عنها ، أمّا الدكتور محمد حسن عبد الله فيرى في صنيع أبي الفرج في الأغاني

« وعياً وبصراً بالشعر وفنون القول » (٢٨)، ويلخّص ملامح رعايته للمنهج النقدي بأمور أربعة هي : استقصاء روايات الخبر الواحد ، مشاركته في تصحيح نسبة بعض الأشعار إلى غير أصحابها ، التزام الدّقة في رصد الأخبار ، منهجه في الحكم على الشعر (٢٩) ؛ ويخلص من هذا إلى القول بأنّ « الأغاني من الدراسات الشاملة التي لا يستغني عنها الدارس » (٣٠) .

ويولي الأستاذ محمد خير شيخ موسى كتاب الأغاني عناية كبيرة ، وخاصة في جانبه النقدي ، إذ يفرد صفحات طويلة من كتابه للحديث عن سير الشعراء فيه والمصطلح النقدي ، والقديم والمحدث ، والسرقات وغيرها من قضايا النقد المعروفة التي حفظ هذا الكتاب نصوصها بين دفّتيه ، وهو يبدي استغرابه لعدم التفات دارسي النقد إليه إذ « لم يحظَ بما هو أهل له لدى الباحثين من عناية خاصة تتجلّى في دراسة منهج مؤلفه في دراسة الشعر والشعراء ، والبحث عن مواقفه المختلفة من قضايا النقد ومسائله ، وتحليل آرائه النقدية حولها » (٣١) .

والتفت بعض المستشرقين (٣٢) إلى هذه القضية ورأوا ضرورة دراسة الوجوه المختلفة الموجودة في هذا الكتاب ، ومنها الجانب النقدي .

هذا ما استطاع الباحث الوصول إليه من آراء لباحثين محدثين رأوا في الأغاني جانباً نقدياً يستحقّ الدراسة والجمع .

وننتقل الآن إلى ما أفردنا له الكلام في هذه الصفحات ، وهو مدى إفادة مؤرخي النقد العربي ومنتخبي نصوصه من هذا الكتاب ، فهل أخذت تلك الآراء والنظرات السابقة طريقها إلى أقلامهم وهم يكتبون ؟ أو إلى مصادرهم وهم يعتمدون على هذا المصدر أو ذاك ؟

إنّ الباحث يستطيع أن يقرّر جملة من الوقائع توصّل إليها من خلال دراسته سبعة عشر (٣٣) كتاباً في تاريخ النقد الجاهلي والإسلامي والأموي (٣٤) .

وأولى هذه الوقائع أنّ تلك الكتب قد اعتمدت نصوصاً قليلة جداً باعتبارها تمثّل واقع النقد في تلك العصور التي أرختْ لها ، وهي في حقيقة الأمر لا تمثّله تمثيلاً كافياً ، وهذا يعني إهمالها نصوصاً كثيرة من الأغاني وغيره من الكتب العامة ، كان من الممكن أن تغيّر صورة النقد في تلك العصور أو تثريها أو تعمّق نظرة الدارسين إليها (٣٥) ، وهذا ما أشرنا إليه فيما سبق من حيث كونه خللاً منهجياً ينبغي تداركه .

وثاني هذه الوقائع يتمثّل في أنّ تلك الكتب تكاد تنطق بلسان واحد من حيث النصوص والأحكام المترتبة عليها ، وهذا أمر بدهي ، فما دامت النصوص واحدة أو متقاربة ، فمن الطبيعي أن تكون النتائج متقاربة هي الأخرى ، ويشعر القارىء أنّ تلك الكتب وخاصة المتأخرة تكاد تعتمد على المتقدّم منها في نقل نصوصه ، ممّا جعل النصوص الموجودة فيها متداولة شائعة لا تزيد

تلك النصوص ، ممّا يدعو الباحث إلى التساؤل عن فائدة وضع كتاب في تاريخ النقد لا يضيف فيه مؤلفه نصّاً جديداً إلى ما سبق من الكتب أو يأتي برأي جديد .

وثالث هذه الوقائع أنَّ هذه الكتب تعتمد في نقل نصوصها على المشهور المتداول من كتب النقد العربي مثل : « طبقات فحول الشعراء » لابن سلاّم ، و « عيار الشعر » لابن طباطبا ، و «نقد الشعر » لقدامة بن جعفر ، و« الموازنة » للآمدي ، و « الوساطة » للقاضي الجرجاني ، وإن بعدت قليلاً كان « الشعر والشعراء » لابن قتيبة و « الموشّح » للمرزباني ، ويظلّ الأغاني وغيره من كتب الأدب العامة ، والتراجم بعيداً عن الأيدي إلاّ في القليل النادر .

ونحن نعلم أنَّ تلك الكتب لا تكفي البتّة لكشف صورة النقد في العصور الثلاثة : الجاهلي ، الإسلامي ، الأموي ، لأنَّ لها مناهجها الواضحة وغاياتها المعروفة ، وهي تستخدم من النصوص ما يتلاءم مع تلك المناهج ، وما يوصلها إلى تلك الغايات ، وقد يأتي النصّ عرضاً في سياق الكلام لا يُقصد لذاته ، بخلاف الصنف الثاني من الكتب التي جعلت هذه النصوص وكدها وغايتها ، فحوت قدراً أكبر منها ، وضمّت تنوّعاً في القضايا وألواناً من المشارب .

ورابع هذه الوقائع يتعلّق بالحركة النقدية في العصر العباسي ، إذ نجد هذه الكتب تعتمد على مصادر النقد وحدها ، تلك التي أشرنا إليها فيما تقدّم . ولا شكَّ أنَّ لهذه المصادر مكانتها الخطيرة في تلك الحركة ، فهي لنقّاد كبار أثروا النقد بآرائهم الصائبة ومنهجهم المتميّز . ولكنَّ الاقتصار على تلك المصادر وحدها ، لا يمنحنا بُعداً واسعاً للرؤيا عمّا كانت عليه حال النقد في العصر العباسي ، إذ يرفد تلك الكتب ويسندها جمهرة كبيرة من الخلفاء والشعراء والعلماء الذين شاركوا في تلك الحركة النقدية ولم يخلّفوا كتباً في النقد ، وبقيت تلك الآراء حبيسة النصوص لم تنقلها تلك المصادر ، وتكفّل الأغاني وغيره من الكتب بحفظ تلك النصوص ، ولا ريب في أنَّ الاستفادة من تلك النصوص يوسّع المجرى العام للنقد في ذلك العصر ويضيف إليه آماداً واسعةً ، بالإضافة إلى تلك المصادر وما قدّمته من مادة نقدية مهمة .

هذه هي أهم النتائج التي توصّل إليها الباحث ، من خلال الكتب التي أرخّت للنقد العربي القديم ، ولم تختلف الكتب التي اختارت من النقد العربي نصوصاً عن سابقاتها ، وهو الصنف الثاني الذي سنتوقف عنده الآن . ومن الملاحظ أنَّ تلك الكتب [٣٦] . قد اقتصرت في اختيار نصوصها النقدية على مجموعة من المصادر المطبوعة المتداولة لم تتجاوزها إلى غيرها ، وقارئ هذه النصوص سيتوصّل بشكل أو بآخر إلى أنَّ تلك الكتب وحدها هي التي تمثّل النقد العربي القديم ومنها تُستقى نصوصه النظرية والتطبيقية على حدّ سواء [٣٧] ، وهذا مخالف لحقيقة النقد وما نعرفه عن عدد النصوص الكبير المهمل في تلك المصادر ، والموجود في مصادر أخرى .

القديم ومنها تُستقى نصوصه النظرية والتطبيقية على حدٍّ سواء [٣٧] ، وهذا مخالف لحقيقة النقد وما نعرفه عن عدد النصوص الكبير المهمل في تلك المصادر ، والموجود في مصادر أخرى .

ومن الضروري أن نشير هنا إلى أن بعض الكتب حاول جامعوها دراسة النصوص النقدية التي اختاروها مثل المتخيّر ، والتراث النقدي ، كما تميّز كتاب الدكتور عبد المنعم تليمة والدكتور عبد الحكيم راضي بمقدمته النفيسة وآرائه الصائبة ؛ ولكنَّ الظاهرة العامة التي تسِمُ تلك الكتب هو اعتمادها الكبير على مصادر نقدية محدودة [٣٨] معروفة متداولة .

ولا شكَّ في أنَّ هذا الأمر يدخل في باب السهولة التي تميّز الحصول على تلك النصوص ، فما أقرب هذه المصادر ! وما أكثر تداولها بين أيدي الدارسين ! ولعلّ هذا يفسّر إحجام الكثرة من الجامعين عن الرجوع إلى مصادر تبدو في الظاهر بعيدة عن النقد ، بسبب ضخامتها ، أو أنَّ الظفر بنصوص منها يقتضي زمناً ، وجهداً هو أكثر بكثير من ذلك الذي بُذل في قراءة تلك المصادر المشهورة .

إنَّ الكلام السابق لا يعني بخس الناس أشياءهم بقدر ما يشير إلى حقائق ظهرت من خلال استقراء تلك الكتب والنتائج التي توصَّل إليها ذلك الاستقراء ، ولعلَّ الالتفات إلى مصادر جديدة غير تلك التي ظلَّتْ لزمن طويل هي المعتمدة في دراسة تاريخ النقد وانتقاء نصوصه ، سيؤدي إلى تغيير صورة النقد في عيون القارئين ، ويعمّق نظرة الدارسين إليه ، ويضيف إليه مادة جديدة لم تحفظها تلك المصادر بين دفَّتيها .

(٥)

هل استطاع هذا العمل أن يفي بشيء من الآمال السابقة ؟ وهل قدَّم نصوصاً جديدة للنقد في العصور : الجاهلي والإسلامي والأموي ؟ وهل رفد المصادر النقدية المعروفة بروافد غير معروفة ، ومشاركين جدد في الحركة النقدية في العصر العباسي ؟

لقد تمكّن الباحث من التقاط أكثر من ألفين وسبعمائة وثمانين نصاً من الكتاب ، كان نصيب العصر الجاهلي منها سبعين نصاً تقريباً ، ونصيب العصر الإسلامي مئة وثلاثين نصّاً تقريباً ، ونصيب العصر الأموي ثمانمائة وثمانين نصاً تقريباً . وما تبقّى فللعصر العبّاسي وهو بحدود ألف وسبعمائة نصّ تقريباً ، وأغلب هذه النصوص جديدة لم توظّفها كتب تاريخ النقد وهي تتحدّث عن العصور الثلاثة الأولى ، بالإضافة إلى كثرتها بالقياس إلى عدد النصوص المستخدمة ، وهو ما أشرنا إليه في موضع سابق .

أمَّا نصوص العصر العباسي فهي صفحة جديدة ، ونافذة واسعة سيُطلُّ منها الدارس على

ذلك العصر ليرى اتساّع الحركة النقدية فيه بمعزل عن كتب النقد المتخصصّة ، وسيلاحظ مشاركة طوائف كثيرة من الخلفاء ، والوزراء ، والقادة ، والشعراء ، والعلماء في الحركة النقدية وإدلائهم بآراء صائبة ، وبصرهم بالشعر وقضاياه .

وقد كان التعامل مع تلك المادة النقدية مشكلة عويصة اعترضت الباحث ، كما كان المنهج غائماً ، وبعد القراءة المتكرّرة والاستفادة من تجارب الآخرين ، وضح المنهج واستقام واستقرّ على ثلاثة أمور : القضايا ، والترتيب التاريخي ، والتعليق على النصوص .

أمّا القضايا فيُقصد بها تصنيف النصوص المبعثرة في ثنايا الأغاني وفق قضايا النقد العربي الكبرى ، تلك التي دارت حولها مباحث النقّاد وأخذت من كتبهم وجهدهم حيّزاً كبيراً ، وهذا الأمر قد مكّن من حصر نصوص القضية في مكان واحد ممّا يسهّل الاستفادة منها من جهة ، ويمكّن الدارس من النظرة الكلية إليها من جهة ثانية ، وهذه القضايا هي (٣٩) .

١ - الشعر ، مكانته ، فائدته ، أثره ، وهي مجموع النصوص التي تبيّن مكانة الشعر والشاعر في المجتمع العربي ، بالإضافة إلى الفوائد التي قدّمها خلال مسيرته الطويلة ، مثل فضّ الخصومات واستجلاب النوال ، أمّا أثره فهو انفعال المستمع بالشعر الذي يسمعه وما يترتّب على هذا الانفعال من سلوك أو عمل ، وهذه القضية من أوسع القضايا وأكثرها نصوصاً ، ولا يدانيها في عدد النصوص سوى القضية الثالثة وهي (آراء في الشعر) .

٢ - الأغراض الشعرية . وهي ما يتعلّق بالأغراض الشعرية المعروفة : مثل : الوصف ، الرثاء ، الهجاء ، النسيب وغيرها ، وقد آثرنا فصلها عن الآراء في الشعر عامة وذلك لأنها مختصّة بالحديث عن هذا الغرض أو ذاك نصّاً ، وهذا يسهّل الاستفادة منها ويتيح للدارس مواكبة التطوّر التاريخي الذي أصاب تلك الأغراض من خلال الآراء المختلفة حولها .

٣ - آراء في الشعر . وهي مجموع الآراء التي حواها الأغاني عن الشعر ، سواء أكان هذا الشعر بيتاً أم مقطوعة أم قصيدة ، وهي آراء كثيرة متنوعة لأشخاص مختلفي المشارب والثقافات ، تبيّن مدى الاهتمام الذي حظي به نقد الشعر في بيئات متباعدة ، وتشير إلى تعدّد منابعه ومصادره .

٤ - آراء في الشعراء ، وهذه القضية تتعلّق بآراء مختلفة في الشعراء أنفسهم من حيث مكانتهم أو مذهبهم الشعري ، ولم يدخل فيها الحديث عن حياتهم وسلوكهم ، فكأنّها مخصصّة للشعراء من حيث هم شعراء فحسب ، وهذا أدخل في مهمة النقد ووضعه الشعراء مواضعهم التي يستحقّون . ومن المعلوم أنّ هذه القضية كانت من قضايا النقد المبكّرة وخاصة في تفضيل شاعر على آخر ، وظلّت شغل النقد الشاغل إلى وقت متأخر .

٥- السرقات والانتحال . ولعلّها من قضايا النقد الخطيرة التي حظيت من تاريخه بمكان بارز ، وأُلِّفَت الكتب حولها . وقد رأينا اهتمام أبي الفرج وغيره ممن نقل آراءهم فيها ممّا يشير إلى أهميتها ومكانتها .

٦- نسبة الشعر إلى شاعرين ، وهي من القضايا المهمة عند ترجيح إحدى النسبتين خاصة ، وبيان أسباب الترجيح ، وغالباً ما تكون هذه الأسباب نابعة من النصّ نفسه فهي أدخل فيما يُسمّى بالنقد الداخلي للنصّ ، أو معرفة الناقد بأسلوب الشاعر عامَّة ، فيبني رأيه على هذه المعرفة ، أو يعتمد على أسباب خارجية مثل العصر ، وزمن الشاعر ، ومناسبة الشعر ، وهي - كما نرى - أمور متشابكة تؤدي في النهاية إلى توثيق الشعر ونسبته إلى شاعر معيّن ، مع الفوائد النقدية الكثيرة التي تتخلّل التوثيق والتثبّت .

٧- القدماء والمحدثون . وهي من القضايا النقدية التي ظهرت في أعقاب تمسّك بعض العلماء بالشعر القديم وتفضيله على الشعر المحدث ، ومحاولة الشعراء المحدثين مقارعة أولئك العلماء بالحجّة ، وإثبات أنَّ هذا الشعر المحدث الذي يأتون به لا يقلّ جودة عن الشعر القديم . وقد شارك نقَّاد وأدباء في هذا الصراع بين الفريقين كما هو مفصَّل في كتب الأدب ، وقد حفظ أبو الفرج نصوصاً من هذه القضية المهمة .

٨- أشعر العرب أو الناس . وهما من مقاييس الحكم على جودة شاعر ما ، وبلوغه الغاية في وصف معيّن أو معنى مخصوص . وقد أورد أبو الفرج نصوصاً كثيرة استُخدم فيها هذا المقياس في عصور مختلفة ممّا يشير إلى استمرار استخدامه وأخذ كثير من المشتغلين بالنقد به إلى وقت متأخر .

٩- الصدق والكذب في الشعر . ويراد بها تلك الآراء التي أدلى بها مَنْ تعقَّبَ شعراً معيناً ، حاول في هذا التعقُّب تبيان مدى ارتباط الواقع بهذا الشعر . وقوة الصلة بين الحقيقة والمعاني الموجودة فيه ، وقد لاحظنا إلحاح كثير من الآراء على فكرة التطابق وطلبهم لها . ولم نعدم من أطلق للشاعر حرية التصوير والتعبير بمعزل عن واقعه أو ما يريد الحديث عنه . ومن المعروف أنَّ هذه القضية قد شغلت النقاد كثيراً ، ولعلّ حديث قدامة بن جعفر المستفيض عنها في كتابه « نقد الشعر » يقوّي الاتجاه الثاني المشار إليه سابقاً .

١٠- صنعة الشعر ودواعيه ، شياطين الشعراء ، ثقافة الشاعر ، وقد جُمعت هذه القضايا في موضع واحد بسبب تقاربها الشديد ، واهتمامها بموضوع يكاد يكون متجاوراً ، وهي تقدّم نصوصاً متنوعة عن كيفية نظم الشعر ، والمراحل التي يمرّ بها الشاعر في أثناء هذه العملية مع العوامل التي تساعد الشاعر على قول الشعر ، كما إنَّها تتحدَّث عن عملية الإبداع كما

تصوّرها كثير من الناس في عصور مختلفة وتدّخل قوى غيبية تعين الشاعر . وتنفث القول على لسانه كالشياطين أو الجنّ ، بالإضافة إلى ثقافة الشاعر ، والعلوم التي عليه معرفتها أو الإشارة إلى ما استوعبه منها من خلال دراسة شعره .

هذا عن القضايا ، أمّا الترتيب التاريخي فيريد الباحث أنّه بعد أن وزّع النصوص على القضايا ، رأى أنَّ إلقاءها هكذا بلا ترتيب سيدخل الفوضى إليها ولن تتحقّق الفائدة المرجوّة منها ، ولذلك عزم على أن يرتّب النصوص داخل كلّ قضية وفق موقعها التاريخي ، وقد اصطنع لذلك أربعة عصور هي : الجاهلي ، الإسلامي ، الأموي ، العباسي .

وكان المعوّل في نسبة النصّ إلى العصر صاحبَ النّص نفسه بلا اعتبار للسند أو أيّة أمور أخرى ، وقد اقتضت هذه العملية جهداً كبيراً وأناة شديدة ، ولكنّها حقّقت الغاية المطلوبةَ منها من حيث النظر التاريخي للقضية النقدية ، وهذا من الأمور الخطيرة في معالجة أيّة قضية ، لأن هذا النظر يكسب البحث نظرة شاملة ويمنحه فرص الرؤية الواسعة لمعرفة التطور أو الجمود الذي أصاب القضية على حدّ سواء .

وقد آثرتُ أن أجعل لكلّ قضية مقدّمة قصيرة تعالج محاورها الأساسية ، وتبيّن أهم النقاط التي دارت حولها ، وتكون بمثابة فاتحة تمهدّ السبيل للقارئ لكي يتفاعل مع النصوص ، ويستفيد منها ، ولم يكن الغرض من هذه المقدّمات تقديم دراسة شاملة عن القضايا ، فهذا ما تكفّل به الأمر الثالث كما سنرى ، ولكنّها محاولة لجمع شتات الموضوعات في حيّز واحد يعين على تلمّس هذه الموضوعات من جهة ، والوصول إلى نتائجها من جهة أخرى .

أمّا الأمر الثالث والأخير ، فهو التعليق على النصوص ، وسيرى القارئ أن أغلب النصوص قد رافقتها تعليقات تأتي بعد انتهاء النص ، وقد اقتضت جهداً جديداً ، وبحثاً يكاد يكون منفصّلاً عن العمل الأصلي وهو جمع النصوص وترتيبها ، وكانت الغاية من تلك التعليقات توضيح النصوص ووضعها في سياقها التاريخي والأدبي مما يساعد على فهمها والاستفادة منها ، وممّا يجب الإشارة إليه هنا أنّ تلك التعليقات قد انتظمت في قسمين كبيرين هما : التعليق الأدبي النقدي ، والتعليق اللغوي ، أمّا الأول فهو انطباعات الباحث عن النصّ مع تبيان دور هذا النصّ في القضية المعينة ، وقدرته على تعميقها وإنضاجها ، وربطه بالنصوص المشابهة له ، مع محاولة للإشارة إلى ورود نظائر لتلك النصوص في كتب النقد العربي ، أو القضية بشكل عام ، وقد استعان لتحقيق هذا الغرض بالكثير من كتب الأدب والنقد التي أشير إليها في مواضعها ، ممّا يجعل الاستفادة من النص متكاملة ، مشدودة العُرى مع كتب النقد الأخرى .

أما التعليق اللغوي فهو تقديم الشروح لما ورد في النصوص من مفردات غريبة ، وتركيبات معقّدة ، وقد كان جلّ هذا العمل منصبّاً على الشعر ، مع اهتمام بالنثر أيضاً ، ورأى الباحث أنّ تلك العملية ضرورية مع نصوص أغلبُها مثقلٌ بالألفاظ الغريبة ، كما إنّ إهمالها لن يساعد على تحقيق الهدف من الكتاب ، وهو الجهد النقدي في الأغاني ، إذ ربّما انشغلنا بفكّ ألفاظ النصّ عن تلمسّ مغزاه النقدي ، ومعالجته للقضية التي يقدِّمها ، ولهذا عوَّل ، لتجاوز هذا الأمر ، على هوامش الأغاني نفسه ، وهي ليست كافية وحدها ، فعمد إلى المعاجم يستشيرها مع خبرة متواضعة بالشعر العربي مكّنته من فهم هذا الشعر ، ونقله إلى هذه الهوامش ، وقد حاول أن يقدّم من خلال هذه الشروح اللغوية ،النصوص سهلةً ، سائغة ، قابلة للفهم السريع بلا عناء أو رجوع للمعاجم .

وسيلاحظ القارئ أنّ بعض النصوص جاءت غُفْلاً بلا تعليق ، ومردّ ذلك إلى عدم وجود ما يُشرح فيها لوضوحها ، أو أن تكون النقطة النقدية قد عولجت في نصّ سابق ، وحينذاك سيكون التعليق فُضُولاً ، وزيادة لا مبررّ لهما .

وهناك أربع ملاحظات يودُّ الباحث إضافتها هنا ، وهي تكتنف العمل كلَّه وتعين على وضوح منهجه وانتظام أقسامه :

أولى هذه الملاحظات إبقاء السند الذي أورده أبو الفرج في النصوص كلّها ، ولهذا الأمر فائدتان هما ، توثيق الخبر من جهة والاستغناء عن الكتاب من جهة أخرى .

وثاني الملاحظات هي أنّ الباحث قد حذف من النص ما ليس له علاقة بالقضية التي وُضع فيها ، ورمز لهذا الحذف بنقاط ممّا هو معروف في منهج البحث ، وخاصة في تلك النصوص الطويلة التي تجيء اللمحة النقدية في سياقها ، وهذا يساعد على إبراز القضية النقدية ويبعد عنها ما ليس داخلاً فيها .

وثالث الملاحظات تتعلَّق بالنصوص التي تحتوي على قضيتين نقديتين مختلفتين ، فقد عمد الباحث إلى حذف واحدة منهما ووضع النصّ في موضعه ، ثمّ أعاد النصّ نفسه في موضع آخر بعد أن حذف القضية الأولى ، وهذا يؤدي إلى عدم التداخل بين القضايا ويضع النصّ في موضعه المطلوب منه .

ورابع الملاحظات هي الأرقام التي وضعت للنصوص ، فلكلِّ نصٍّ رقمان ، علوي وسفلي ، فالرقم العلوي يشير إلى تسلسل النصِّ داخل القضية والعصر ، فإذا جاء عصر جديد بدأ تسلسل جديد لذلك العصر ، أمّا الرقم السفلي فيدلّ على موضع النصّ من الأغاني حسب الجزء والصفحة حيث يشار إلى الصفحة التي يبدأ النصّ فيها .

هذه هي أهمّ الملاحظات التي ودّ الباحث إثباتها لتسهيل الاستفادة من الكتاب والنصوص الكثيرة التي حواها ، ولعلّ طبيعة هذا العمل الخاصّة ، قد اقتضت أن تختلط نتائجه بمباحثه ، فالإحساس بقصور كتب تاريخ النقد العربي وكتب الاختيارات النقدية ، وإثبات هذا الإحساس من نتائج هذا العمل ، وتوجيه الأنظار إلى مصادر جديدة واكتشاف نصوص جديدة فيها ، من نتائج هذا العمل ، وهذه المحاولة في التقاط تلك النصوص المتناثرة في كتاب الأغاني وتصنيفها ، مع الإضافات الجليَّة التي قدَّمتها تلك النصوص ، ربَّما تكون من أهم النتائج التي توصّل إليها هذا العمل ، كما إنَّ انتظار دراسة هذه النصوص دراسة تفصيلية سواء حسب القضايا أم حسب موقعها التاريخي ، ليدعو الباحث أو غيره للقيام بتلك الدراسة خدمة للنقد العربي القديم ، وتجلية لقضاياه ، ودفعاً للإهمال الذي ران عليه لأوقات طويلة . وهو يرجو وينتظر .

(١) ينظر : الطاهر أحمد مكي ، **دراسة في مصادر الأدب** ، الطبعة السادسة (القاهرة . دار المعارف ، ١٩٨٦) ، ص ٢٦٨ .

(٢) اعتمد الباحث في هذه الدراسة على الطبعة المصورة عن طبعة دار الكتب المصرية ، وهي تقع بأربعة وعشرين جزءاً .

(٣) ينظر حول هذا الموضوع : **رسالة ابن المنجم في الموسيقى وكشف رموز كتاب الأغاني** ، تحقيق وشرح وتعليق يوسف شوقي (القاهرة . مطبعة دار الكتب ، ١٩٧٦) ، ص ١٠ ، ٨٧ ، ٨٩ وغيرها ؛ وهاشم محمد الرجب ، **حل رموز كتاب الأغاني للمصطلحات الموسيقية العربية** ، الطبعة الأولى (بغداد مطبعة العاني ، ١٩٦٧) ، وفي مقدمة المصدر الأول مراجع مستفيضة تبيّن مدى اهتمام العرب والمستشرقين ، وخاصة هنري فارمر ، بالجانب الغنائي من الكتاب ، ينظر ص ٨٧-٩٥ .

(٤) يقول محمد عبد الجواد الأصمعي ، **ابو الفرج الأصفهاني وكتابه الأغاني** ، ط٢ (القاهرة دار المعارف ، لات) ، ص ١٩٩ : « يعدُّ كتاب الأغاني أجمع كتاب ترجم مؤلفه لأكثر المغنين المعروفين في صدر الإسلام والدولتين : الأموية والعباسية . وجميع الأغاني العربية قديمها وحديثها . وانفرد بذكر الغناء العربي وقواعده وآلات الطرب والموسيقى التي كانت شائعة ومستعملة في أزهى العصور الإسلامية» .

(٥) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، لات) ، ص ٥٥٤ . وينظر : مصطفى الشكعة ، **مناهج التأليف عند العلماء العرب : قسم الأدب** ، الطبعة الرابعة (بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٨٢) ، ص ٣٢٨ .

(٦) ينظر حول هذا الموضوع : الأصمعي ، ص ٢٨٠ وما بعدها ، وشفيق جبري ، **دراسة الأغاني** (دمشق : مطبعة الجامعة السورية ، ١٩٥١) ، ص ٩٥ وما بعدها ، وعلي ابراهيم حسن ، **استخدام المصادر وطرق البحث في التاريخ الإسلامي العام** ، الطبعة الثالثة (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٨٠) ، ص ٦٩ ، وما بعدها .

(٧) ينظر حول هذا الموضوع : شفيق جبري ، ص ٩٥ وما بعدها ؛ وفهمي عبد الرزاق سعد ، **العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع الهجريين** (بيروت : الأهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٠)، ص ٥٦ ، ١٠٣ ، ١٠٦ ، ١٤٧ وغيرها ؛ وعمر الدقاق ، **مصادر التراث العربي** ، ص ١١٦ .

(٨) أمجد الطرابلسي ، **نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب** ، الطبعة الخامسة (دمشق : مكتبة دار الفتح ، ١٩٧٢) ، ص ١٨٧ . وينظر : داود سلوم ونوري حمودي القيسي ، **شخصيات**

كتاب الأغاني (بغداد : مطبعة المجمع العلمي العراقي ، ١٩٨٢) . ويقول الدكتور مصطفى الشكعة ، ص ٣٣٥ : « يعتبر كتاب الأغاني . . . قمة التأليف في الأدب العربي ، ولا يزال نسيج وحده منهلاً للأدباء ومورداً سائغاً للدارسين » .

(٩) ينظر في هذا الأصمعي ، الفصل الخاص بآراء القدماء في كتاب الأغاني ، ص ١٦٣ - ١٧٠ ؛ والفصل الخاص بآراء المحدثين في كتاب الأغاني ، ص ١٧١ - ١٩٥ .

(١٠) ابو بكر علي الخطيب البغدادي ، **تاريخ بغداد** (بيروت : دار الكتاب العربي ، لات) ، م. ١١ ، ص. ٣٩٩ .

(١١) شفيق جبري ، ص. ٥٧ .

(١٢) من الضروري أن نشير هنا إلى أن المنهج العام الذي يكتنف كتاب الأغاني هو منهج الرواة ، وهو مختلف تماماً عن منهج المؤرخين وقد فصّل محمد أحمد خلف الله في كتابه **صاحب الأغاني أبو الفرج الأصفهاني الراوية** ، الطبعة الثالثة (دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، ١٩٦٨) ص. ١٨٧ وما بعدها ، الحديث عن هذين المنهجين وانتهى إلى القول بأنّ أبا الفرج «واضح الدلالة في أنّه كان يجري على مذهب الرواة ، وأول ما يطالعنا من هذه الدلالات أنّ أبا الفرج كان يحرص حرصاً شديداً على ألاّ يفوته أيّ شيء ممّا يعرفه الناس ، فهو حريص على جمع كلّ ما قيل حتى ولو كان من المصنوعات والأكاذيب ، وليس ذلك من مذاهب المؤرخين الذين يحرصون الحرص كلّه على الوقوف على الحقيقة وذكر ما يعتقدون أنّه الحقّ . . وثاني ما يطالعنا من الدلالات على أنّه كان يذهب مذهب الرواة حرصه على إيراد الخبر والقصة حتى ولو كان المعنى فاسداً أو الخبر مختلطاً غير صحيح الضبط . . أمّا ثالث ما يطالعنا من الدلالات فهي روحه ، تلك الروح التي تخالف معاصريه من المؤرخين من أمثال المسعودي ومسكويه » .

(١٣) محمد أحمد خلف الله ، ص. ١٩٧ ، ونودّ توضيح أمرين يتعلّقان بما ذهب إليه الدكتور خلف الله ، أولهما إنَّ أبا الفرج نفسه قد أشار في مواضع كثيرة من الكتاب إلى أنّه سوف يورد كلَّ ما يعرفه عن القضية التي يعالجها ، أوالشخصية التي سيترجم لها ، وهذا يقرّبه من مناهج الرواة ، وثاني الأمرين أنّه كان ، وهو يروي تلك الجمهرة الواسعة من الأخبار ، يعتمد الإسناد في النقل ، ويتحرّى الصدق أيضاً ، وكان كثيراً ما يبدي رأيه في الأخبار التي ينقلها ، ممّا يقرّبه من طائفة المؤرخين في بعض الأحيان ، وقد أشار الدكتور خلف الله نفسه إلى ظاهرة وجود الأمرين عند شخصية واحدة : الرواية والتاريخ ، وقد وجدنا الطبري وهو من أشهر المؤرخين المسلمين يقول في افتتاح كتابه ما يلي : « وليعلم الناظر في كتابنا هذا أنَّ اعتمادي في

كلّ ما أحضرت ذكره فيه ممّا شرطت أنّي راسمه فيه ؛ إنّما هو على ما رويتُ من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه ، والآثار التي أنا مُسندها إلى رواتها فيه ، دون ما أدرك بحجج المعقول ، واستُنبط بفكر النفوس ، إلاّ اليسير القليل منه ، إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين ، وما هو كائن من أنباء الحادثين ، غير واصل إلى مَنْ لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم ؛ إلاّ بإخبار المخبرين ونقل الناقلين دون الاستخراج بالمعقول ، والاستنباط بفكر النفوس ، فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين ممّا يستنكره قارئه ، أو يستشنعه سامعه ، من أجل أنّه لم يعرف له وجهاً في الصحة ، ولا معنى في الحقيقة ، فليعلم أنّه لم يُؤْتَ في ذلك من قبلنا ، وإنّما أتي به من قبَل بعض ناقليه إلينا ، وأنّا إنّما أدّينا ذلك على نحو ممّا أدّي إلينا » (تاريخ الرسل والملوك ، ١/ ٧-٨) ، فهذا النصّ يشير صراحة إلى أنّ الطبري سوف يورد في تاريخه أخباراً يتبرأً منها وتكون العهدة فيها على ناقليها ، فهو إذن راوية في هذا الجانب من تلك الأخبار مع معرفتنا بتدقيقه وتمحيصه في جوانب أخرى .

(١٤) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم** (حيدر آباد الدكن : مطبعة دار المعارف العثمانية ، ١٣٥٧ هـ) ، م . ٤ ، ص . ٨٥ .

(١٥) أبو الفداء الحافظ بن كثير ، **البداية والنهاية** ، الطبعة الثانية (بيروت : مكتبة المعارف ، ١٩٧٧) ، م . ١١ ، ص ٢٦٣ . وللاستاذ محمد كرد علي رأي في الأغاني وغيره من الكتب لا يخرج عن الرأيين السابقين ، ينظر **مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق** ، الجزء الثالث ، المجلد الثامن سنة(١٩٢٨) .

(١٦) خلف الله ، ص . ١٤٩ .

(١٧) فصّل الدكتور شرف الدين علي الراجحي ، **مصطلح الحديث وأثره على الدرس اللغوي عند العرب** (الأسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٥) ، ص . ٣٧ وما بعدها ، الحديث عن مناهج المحدثين واللغويين ، وشروط المحدّث واللغوي . ومن المفيد أن نذكر هنا أن اللغويين أنفسهم لم يلتزموا ذلك الالتزام الدقيق بالشروط الواجب توافرها فيمن ينقل اللغة أسوة بالمحدِّثين ، فهم وإن قلدوهم إلا أن « تقليدهم كان مبتوراً ذلك لأنهم استخدموا مصطلحات المحدِّثين أنفسهم دون تقيد بشروط أو ضوابط » ، ينظر : المرجع نفسه ، ص . ٤٢ .

(١٨) زكي مبارك ، **النثر الفني في القرن الرابع** (بيروت : دار الجيل ، ١٩٧٥) ، ١٠٢م . ١ ، ص . ٢٨٨ .

(١٩) عبد القادر البغدادي ، **خزانة الأدب** ، الطبعة الثانية ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٩) ، م . ١ ، ص . ١٨ .

(٢٠) **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٢٣ .

(٢١) ولعل مما يوضح الأمر ما قرره طه أحمد إبراهيم ، **تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع** (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥) ص ص ٥-٦ ، وهو يتحدث عن علم البيان ، وتداخل مباحث نقدية معه ، وهو يتساءل قائلاً : « أجهل العرب فنَّ النقد الأدبي ؟ إنَّهم لم يعدُّوه في علوم اللغة العربية لأنه كان في نظر كثير من الباحثين جزءاً من علم البيان ، كان من مسائله ، ولكنَّ علم البيان لا يتصدّى إلاَّ للصياغة والمعاني ولا يخوض عادة في البحوث التي . . . هي من ميادين النقد الأدبي ، لم يفرّق العرب بين علم البيان وفنِّ النقد الأدبي ، تفرقة واضحة متميّزة كما فرّقوا بين الصرف والاشتقاق مثلاً على قرب أبحاثهما » .
وينتهي بعد هذا ليقول : « على أنَّ من الكتب التي أُلِّفَت في البحث عن جمال القول ما يدلُّ دلالة لا لبس فيها على أنَّ العرب عرفوا فنَّ النقد الأدبي كنهاً وحقيقة ، وإن لم يعرفوه عنواناً لطائفة من المسائل » . ويذكر من هذه الكتب طبقات ابن سلاَّم ، ووساطة الجرجاني والأحاديث المبثوثة عن الشعراء في الأغاني ، وهي تختلف اختلافاً كبيراً عن المثل السائر لابن الأثير ، والطراز للعلوي ، وهذا يقوّي ما ذهبنا إليه سابقاً من تقارب هذه الفنون فيما بينها ، فكأن القضية قضية منهج قبل أن تكون قضية وجود أو عدم .

(٢٢) **نفسه** ، ص. ٦ .

(٢٣) محمد مندور ، **النقد المنهجي عند العرب** (القاهرة : دار نهضة مصر للطبع والنشر ، لات) ، ص. ١٥ ، ومن الضروري أن نذكر هنا أنَّ الدكتور مندور يرى عدم الجدوى في جمع تلك اللمحات الخاطفة ، فنراه يقول : « . . وكان نقدهم كما نتوقع نقداً ذوقياً في نشأته ، ونحن هنا لا نرى داعياً لأن نجمع لمحاتهم الخاطفة في هذا السبيل ، فكتب الأدب غاصَّة بها وبخاصة الأغاني ، كما أنَّ المرحوم الأستاذ طه إبراهيم قد جمع ورتَّب طائفة صالحة منها في الفصول الأولى من كتابه . . » . وقد استند رأيه هذا على أنَّ ذلك **النقد كان ذوقياً يعيبه** أمران : عدم وجود منهج ، وعدم التعليل المفصَّل ، وهو لذلك يرى أنَّ دراسة النقد المنهجي أجدى ، وهو ممّا يتلاءم مع منهج كتابه ، ويبقى لرأيه الاحترام مع الاختلاف معه .

(٢٤) شفيق جبري ، ص ٢٩٤-٣١٢ .

(٢٥) **نفسه** ، ص. ٢٩٢ .

(٢٦) داود سلوم ، **دراسة كتاب الأغاني ومنهج مؤلفه** ، الطبعة الثالثة (بيروت : عالم الكتب ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٨٥) ، ص ١٢-١٣ . ويشير الدكتور سلوم في قائمة مراجعه إلى رسالة جامعية للدكتور شوقي ضيف تحمل عنوان **النقد في كتاب الأغاني** ، يعود تاريخها إلى

سنة ١٩٣٩ . وقد بذل الباحث جهوداً كبيرة للحصول على نسخة منها فلم يوفق .
(٢٧) هند حسين طه ، **النظرية النقدية عند العرب** (بغداد : دار الرشيد ، منشورات وزارة الثقافة والإعلام ، ١٩٨١) ، ص. ٢٣٦ .
(٢٨) محمد حسن عبدالله ، **مقدمة في النقد الأدبي** ، الطبعة الأولى (الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٩٧٥) ، ص. ٤٨٣ وما بعدها .
(٢٩) **الموقع نفسه** .
(٣٠) **الموقع نفسه** .
(٣١) محمد خير شيخ موسى ، **فصول في النقد العربي وقضاياه** ، الطبعة الأولى (الدار البيضاء : دار الثقافة ، ١٩٨٤) ، ص. ٤٧ .
(٣٢) **نفسه** ، ص. ٤٦ وما بعدها ، ففيه حديث عن آراء المستشرقين .
(٣٣) وهذه الكتب هي مرتبة وفق تاريخ صدورها : طه أحمد إبراهيم (تاريخ المقدمة ١٩٣٧) ، **المرجع المذكور** ؛ أحمد أمين (١٩٥٢) ، **النقد الأدبي** ؛ بدوي طبانه (١٩٥٣) ، **دراسات في نقد الأدب العربي من الجاهلية إلى غاية القرن الثالث** ، الطبعة السادسة (بيروت : دار الثقافة ، ١٩٧٤ ؛ محمد طه الحاجري (١٩٥٣) ، **في تاريخ النقد والمذاهب الأدبية – العصر الجاهلي والقرن الأول الإسلامي** (بيروت : دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٨٢) ؛ داود سلوم (١٩٦٩) ، **تاريخ النقد العربي من الجاهلية حتى القرن الثالث الهجري** (بغداد : مكتبة الأندلس ، ١٩٦٩) ؛ عبد العزيز عتيق (١٩٧٤) ، **تاريخ النقد الأدبي عند العرب** ؛ محمد حسن عبدالله (١٩٧٥) ، المرجع المذكور ؛ محمد إبراهيم نصر (١٩٧٨) ، **النقد الأدبي في العصر الجاهلي وصدر الإسلام** ، ط١ (دار الفكر العربي ، ١٩٧٨) ؛ منصور عبد الرحمن (١٩٧٩) ، **اتجاهات النقد الأدبي من الجاهلية إلى نهاية القرن الرابع الهجري** (القاهرة : مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٩) ، فتحي محمد أبو عيسى (١٩٧٩) ، **في مرآة النقد العربي القديم** (طنطا : المكتبة القومية الحديثة ، ١٩٧٩) ؛ محمد طاهر درويش (١٩٧٩) ، **في النقد الأدبي عند العرب** (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٩) ؛ عبد الرحمن عبد الحميد علي (١٩٨٠) ، **ملامح النقد العربي بين القديم والحديث** (القاهرة : جامعة الأزهر ، كلية اللغة العربية ، مطبعة الجامعات للطبع والنشر ، ١٩٨٠) ؛ محمد أحمد العزب (١٩٨٠) ، **عن اللغة والأدب – رؤية تاريخية ورؤية فنية** ، الطبعة الأولى (القاهرة : دار المعارف ١٩٨٠) ؛ داود سلوم (١٩٨١) ، **مقالات في تاريخ النقد العربي** (بغداد : منشورات وزارة الثقافة والإعلام ، دار الرشيد للنشر ، ١٩٨١)؛ عبدالله محمود حسن محروس (١٩٨٣) ، **النقد العربي القديم – تحليل ودراسة**

(القاهرة : مطبعة الأمانة ، ١٩٨٣) ؛ السيد العراقي (١٩٨٣)، **محاضرات في تاريخ النقد الأدبي عند العرب في العصر الجاهلي وصدر الإسلام** (القاهرة : ١٩٨٣) ، محمد زغلول سلام (بلا تاريخ) ، **تاريخ النقد العربي إلى القرن الرابع الهجري** (القاهرة : دار المعارف، لات) .

(٣٤) لم يذكر الباحث كتباً مثل : **اتجاهات النقد الأدبي في القرن الرابع للهجرة** للدكتور أحمد مطلوب ، **واتجاهات النقد الأدبي في القرن الخامس الهجري** للدكتور منصور عبد الرحمن ، **وتاريخ النقد الأدبي عند العرب ، نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري** للدكتور إحسان عباس ، **واتجاهات النقد خلال القرنين السادس والسابع الهجريين** للدكتور محمد عبد المطلب مصطفى ، وذلك لأنها تتحدث عن النقد في عصر التدوين وظهور الكتب المفردة للنقد والنقاد المتخصصين .

(٣٥) من الضروري أن نشير هنا إلى أنَّ هذا الأمر لا ينطبق على كتاب الأستاذ طه أحمد إبراهيم **تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع** ، باعتباره رائداً في هذا المجال ، فتح الباب لمن جاء بعده ، وكان همَّه تأصيل القواعد ، ووضع الأساس من خلال اللمحة الدالَّة والإشارة المعبّرة مع الزمن المبكّر الذي ألقى فيه محاضراته التي أصبحت كتاباً بعد هذا .

(٣٦) بنى الباحث آراءه على الكتب الآتية وهي مرتبة وفق تواريخ صدورها : جميل سعيد وداود سلوم ، **نصوص النظرية النقدية في القرنين الثالث والرابع للهجرة** (النجف الأشرف : مطبعة النعمان ، ١٩٧٠) ؛ محمود الربيعي ، **نصوص من النقد العربي** (القاهرة : مكتبة الشباب ، ١٩٧٦) ؛ عبد المنعم تليمة وعبد الحكيم راضي ، **النقد العربي – مداخل تاريخية حول اتجاهاته الأساسية ، نصوص بلاغية ونقدية قديمة وحديثة** (القاهرة : الجهاز المركزي للكتب الجامعية والمدرسية والوسائل التعليمية ، ١٩٧٧) ؛ محمود الربداوي ، **المتخير من كتب النقد العربي** ، الطبعة الأولى (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨١) ؛ رجاء عيد ، **التراث النقدي– نصوص ودراسة** (١٩٨٣) ، عثمان موافي (إعداد) ، **نصوص من النقد العربي القديم** (الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٩) ؛ وليد قصاب ، **نصوص النظرية النقدية عند العرب من العصر الجاهلي إلى أوائل القرن الثالث** (العين (الإمارات) : المكتبة الحديثة ، ١٩٨٧) . وقد أخَّرنا هذا الكتاب لأنه الوحيد الذي يستفيد من مصادر أخرى غير مصادر النقد المعروفة ، تلك التي اعتمدت عليها الكتب السابقة .

(٣٧) اكتفى الدكتور عثمان موافي – مثلاً – بتصوير النصوص من مصادرها بلا تعليق ، واعتمد على شروح محقق الكتاب .

(٣٨) من الواجب أن نذكر هنا تلك المصادر التي اعتمدت عليها هذه الكتب واجتزأت نصوصاً

منها وهي : طبقات ابن سلام ، الشعر والشعراء ، ابن قتيبة ، عيار الشعر ، ابن طباطبا ، نقد الشعر لقدامة ، موازنة الآمدي ، وساطة الجرجاني ، عمدة ابن رشيق ، منهاج البلغاء لحازم، المثل السائر لابن الأثير ، سرّ الفصاحة لابن سنان . كما نشير إلى أنَّ الدكتور جميل سعيد والدكتور داود سلوم استقيا نصوصاً قليلة من غير المصادر السابقة مثل : « البيان والتبيين » للجاحظ ، « الرسالة العذراء » لابن المدبّر « أخبار أبي تمام » للصولي ، « البرهان في وجوه البيان » لابن وهب .

(٣٩) كان في نيّة الباحث أن يفرد لشرح الشعر موضعاً بين القضايا ، ولكنّه عدل عن هذا بعد أن ظفر بكتاب هو **شروح الأصفهاني في كتاب الأغاني** جمع وتصنيف طلال سالم الحديثي ، وكريم علكم الكعبي ، وقد توصّل الباحثان في كتابهما إلى ما يُراد منه هنا ، فعُدل عنه خشية التكرار وضياع الجهود . ويشكر الباحث هنا الأستاذ الدكتور داود سلّوم الذي وفَّر له نسخة من هذا الكتاب ، ولم يكن ليحصل عليها لولا تلك اللفتة الكريمة منه .

المعري وأزمة الشاعر المثقف

د. عبد الفتاح نافع
قسم اللغة العربية . جامعة اليرموك

ملخص

يمثل أبو العلاء المعري وضع المثقف النموذجي وموقفه في العصر العباسي . فقد كان لأبي العلاء مواقف فكرية محددة إزاء القضايا الأساسية التي أزّمت وجدان المثقف في كل زمان ومكان. وأخذت هذه القضايا تجلياتها الفنية في شعر أبي العلاء بما اتّسم به هذا الشعر من عمق فكري ونظرة شمولية إلى الإنسان ومسائله والوجود وقضاياه . فقد ناقش البحث موقف المعري - شعرياً - من الأخلاق والمادة والسلطة والمتعلمين ، كما تطرق البحث إلى القضايا الميتافيزيقية التي انشغل بها شعر المعري .

Abu Al - Ma'arri and the Educated Poet Crisis

Abd al - Fattah Nafi
Yarmuk University

Abstract

Abu AL- Ala' AL- Ma'arri represents the situation of the educated man and his attitudes as a model in the Abbaside age. However he had definite ideational attitudes towards the main issues that aggravated the emotions of the educated man everywhere .

These issues were artistically obvious in AL- Ma'ari's poetry since it was characterized by intellectual deepness and comprehensive view to the man and his questions and existence and its issues . Hence, the research discusses, poetically, AL- Ma'arri's attitudes towards morals , material , authority and the educated people . Moreover, it touches upon metaphysical issues with which Al- Ma'arri was concerned .

(١)

يمكن القول إن المثقف هو الإنسان صاحب العلم بمعناه الرأسي والمعرفة بمعناها الأفقي ، وصاحب الموقف الحضاري . فالعلم وحده لا يصنع من الإنسان مثقفاً ، والمعرفة الأفقية – أي الأخذ من كل شيء بطرف – لا تصنع مثقفاً . بل لا بد من اجتماع هذه العناصر الثلاثة : العلم والمعرفة والموقف الفكري من الحياة بصورة عامة وتجاه قضاياها الأساسية والاجتماعية والسياسية والإنسانية والميتافيزيقية .

ولعل هذا المفهوم يمكن أن ينطبق على المثقف في كافة العصور . ومن هنا أيضاً تكون الأزمة ؛ فالعلم والمعرفة يتيحان للإنسان الوعي بالواقع وحقيقة هذا الواقع . ولما كان المثقف صاحب رؤية حضارية ومثال يتوخاه فقد لا يكون الواقع منسجماً مع تطلعاته . لذلك فإن صاحب الوعي (بعلمه ومعرفته) يرى واقعه الفردي والاجتماعي والقومي وربما الإنساني ، دون ما يتوخاه أو يتمناه . كما كان هذا الواقع من القوة بحيث لا يستطيع الفرد أن يصنع إزاءه شيئاً . وهنا يجد المثقف نفسه أمام ثلاثة خيارات : إما أن يحاول أن ينسجم مع هذا الواقع وأن يتصالح معه ويحاول من ثم العمل على التغيير من داخل هذا المجتمع وبنواميسه ومواضعاته . وإما أن يثور الفرد على هذا المجتمع وأن يسخط عليه ويشتمه وينبذه ، بل ويحاول أن يتصدى له تصدياً مباشراً ويعمل على تغييره بالفعل والقول . أما الخيار الثالث فهو أن يقف المثقف من واقعه موقف الواعي المدرك لحجم التحديات وضخامة المعوق وعظم القضايا التي يواجهها . وفي الوقت نفسه فإن هذا المثقف الواعي يدرك ضآلة إمكاناته الفردية واستحالة تحقيق ما يطمح إليه من تغيير في المجتمع أو الإنسان فيختار الانكفاء على نفسه واجترار همومه . ويعيش منعزلاً عن مجتمعه رافضاً (فكرياً) مواضعاته وقيمه . ويأخذ هذا الرفض عند الفنان شكل تجليات فنية كما هو الحال عند بعض الكتاب والشعراء . ولعل المعري ينتمي إلى الفئة الثالثة [١] .

(٢)

يبدو أن أولى الأزمات التي واجهها المعري في عصره كانت أزمة أخلاق . فقد ساءت في زمنه الأحوال الاجتماعية وعمّ الفقر واستشرى الفساد ، وتكالب الناس على الدنيا دون اعتبار لخلق أو دين ، ووجد المعري أن واجبه يُحتّم عليه أن ينقل صورة صادقة لما يشاهده من أوضاع فاندفع يتحدث عن إنسان عصره في غدره ، وخسّته وخداعه ونفاقه ، وفي جوره وكذبه وضلاله ، فرأى في الناس ذئاباً مخادعين :

وعاشوا بالخداع ، فكل قوم — تعاشر من ذئاب أو نمور

إذا ضحكوا الزيد أو لعمرو　　　فإن السم يخبأ بالعمور [٢]

وهم يتسترون بالنفاق ، يغدر الأخ بأخيه فلا تجد بينهم صاحباً تثق به :

غدرت بي الدنيا وكل مصاحب　　　صاحبته غدر الشمال بأختها [٣]

وانقلبت الموازين وماتت القيم النبيلة في النفوس :

قد فُقد الصدق ومات الهدى　　　واستحسن الغدر وقل الوفاء [٤]

ومال الناس إلى الكذب ورفضوا صدق الحديث فكفروا صاحبه [٥] ونطقوا بالمين جهاراً ، وهمسوا بالحق في خوف [٦] . وتجرءوا على قول المحال وأطالوا الهمس باليقين [٧] فإذا أراد الإنسان النجاة فليس له إلا أن يصمت ويتجنب الخوض في الأحاديث [٨] . وفشا الجهل واضطربت المقاييس ، واختلطت القيم بحيث غدا الموت أملاً مرجواً [٩] . وفقد الأمير العادل والتقي العابد [١٠] وسيطر الجهل والضلال ، فالأمة فقدت علماءها وتحكم في مصيرها الجهلاء :

فُقدت في أيامك العلماء ،　　　وادلهمت عليهم الظلماء
وتفشّى دهماءنا الغيّ لما　　　عُطّلت من وضوحها الدهماء
ويقال الكرام قولاً وما في الـ　　　عصر إلا الشخوص والأسماء [١١]

وعادى الإنسان أخاه فدبت الفرقة وعشّشت الكراهية [١٢] وتغذى الناس على النميمة والطعن في الأعراض [١٣] وأصبح الإنسان عابداً لهواه فغدت غنائم المسلمين نهباً لأرباب المعازف والملاهي [١٤] وبات الحر غريباً في وطنه :

والحرُ في أوطانه متغرب　　　فتظنه ، في مصره ، بوبار [١٥]

وتأصلت نظرية العداء في نفس المعري وهو يشاهد ما في عصره من مخاز ومساوئ . وتضخمت لديه صور الخطيئة والخطأ فالعالم عالم سوء حجب عنه النور والضياء . وعم فيه النفاق والرياء وقضى الله عليه بالمخازي والشقاء [١٦] . والشر طبع في الأنام لا يمكن التخلص منه [١٧] والأرض نجسة لا يرجى طهارتها ما دام الإنسان يسكنها [١٨] .

(٣)

يعيد المعري أزمة الأخلاق التي يعيشها العصر إلى المادة وإلى تكالب الناس عليها ، فقد غالوا في حب المال وأصبح هدفاً اعتقدوا أنه يوصلهم إلى الزعامة والشهرة . فاصطنعوا المذاهب والطرق وتاجروا بالدين وسعوا إلى خلق الرئاسات وتحطيم الدولة وتمزيقها ليصلوا إليه [١٩] . ودعا المعري إلى ثورة تحرر الإنسان من هذه الآفة الاجتماعية ، فأجهد نفسه في حث الناس على

الزهد والتخفيف من تقديس المال . وحارب في هذه الاتجاه حرباً لا هوادة فيها . وسخّر فنه للتقليل من شأن المال وتبيان ضرره . فهو آفة تقلب الحقائق وتسكت الألسنة عن الحق ، وتنطقها بالباطل :

والمال يسكت عن حق وينطق في — بُطل وتُجمع إكراماً له الشيع (٢٠)

ويميل بصاحبه إلى الطغيان ونكران الواجب :

وما نلت مالاً قطّ إلا ومال بي — ولا درهماً إلا ودرَّ بي الهم (٢١)

وليست الدنيا على بهجتها وزخارفها بأكثر من ميتة ينبح الناس حولها ويخسر من ينهش منها :

أصاح ! هي الدنيا تشابه ميتة ، — ونحن حواليها الكلاب النوابح
فمن ظلَ منها آكلاً ، فهو خاسر ، — ومن عاد عنها ساغباً فهو رابح (٢٢)

وثار المعري على الأثرياء ، وندّد بهم وبطرقهم الملتوية في الحصول على المال وفضل على عيشتهم عيشة الفقراء والرهبان (٢٣) فالمال لا يكسب صاحبه عزة كما أن الفقر لا يُلبسه ذلاً (٢٤) ولا يمنح الإنسان عقلاً يدفعه إلى الخير :

يغدو الفتى ، والخيل ملك يمينه — وكأنه غاد بلب حمار
فإذا ملكت الأرض ، فاحم ترابها — من غرسه شجراً بغير ثمار (٢٥)

وشعر المعري بالظلم الفادح الواقع على الفقراء بسبب سوء توزيع الثروة وانقسام الناس إلى طبقات ، فأنكر هذا التفاوت ونادى بتغيير البناء الكلي للمجتمع بإعادة توزيع مصادر الثروة . وسخر سخرية مريرة من التناقض الطبقي :

يا أمة مالها عقول — وفقد ألبابها دهاها
فحدثوني بغير مين — عن الثريا وعن سهاها
بأي جرم وأي حكم — سُلّط ليث على مهاها
وعُذّرت حاجةٌ بعسر — على عليل قد اشتهاها
وظالم عنده كنوزٌ — من أم دفر ومن لهاها
كان إذا ما دجا ظلام — صاح بأجماله وهاها (٢٦)

وسخر من الفوارق بين العاملين وأصحاب الأموال :

لقد جاءنا هذا الشتاء وتحته — فقير مُعَرًّى أو أمير مُدَوّج
وقد يرزق المجدود أقوات أمة — ويحرم قوتاً واحدٌ وهو أحوج (٢٧)

وعدّ نعَم الله مشاعاً للأغنياء كما هي للفقراء :

لو كان لي أو لغيري قدر أنملة   من البسيطة خلت الأمر مشتركاً (٢٨)

وحمل على المترفين الذين عارضوا هذه القاعدة وعدّوا المال قصراً عليهم فحرموا منه الفقراء :

كيف لا يُشرك المضيقين في النعمة قوم عليهم النعماء (٢٩)

ورأى المعري في الزكاة مثلاً عظيماً لما يدعو إليه ، ووسيلة لسد حاجة المعوزين لو قام الناس بتأديتها (٣٠) .

وهو إذا كان قد وقف بحزم إلى جانب الفقراء على صعيد الواقع ودعا إلى سد حاجاتهم ، فقد سخّر فنه أيضاً على صعيد النفس لإرضاء مشاعرهم ولمواساتهم وتعزيتهم بسبب ما هم عليه من فقر . فهاجم المادة وذم المال فهو حبالة الشيطان ووسيلة من وسائل الضلال وكثرته مبطرة للمرء ومسببة له العثار (٣١) . والفقر محمود حيث لا سرف معه كما هو الحال في الغنى (٣٢) ، وفي الفقر راحة وفي الغنى قلق وفي عالم الفناء يستوي الأغنياء والفقراء (٣٣) . وقلة المال أفضل من الإثراء غير المشروع (٣٤) . والفقر لا يعيب فهو الأصل في الإنسان والغنى صفة عارضة :

وما في الأرض من أحد غني   ولكن كلنا فقراء عالة (٣٥) .

ومن ثم دعا المعري إلى القناعة فهي ثراء ما بعده ثراء تغني الإنسان عن ذل المسألة كما تغني عن التهالك في طلب المناصب الرفيعة (٣٦) .

وعظمة الإنسان ومجده لا يأتيان بسبب نسب أو غنى ، وإنما يشرف الإنسان بأخلاقه وسجاياه (٣٧) .

وقد عانى المعري في تحديه للدنيا عناءً شديداً . فقد ألزم نفسه بآرائه ، ونصب منها مثالاً للآخرين في الزهد والتقشف وقلة المال . ففرض على نفسه العزلة عن الدنيا ، وظلم نفسه خمسين عاماً وحمّلها ما تطيق وما لا تطيق ، وأخذها بالمكروه في حياتها العملية والعقلية معاً(٣٨) . وأخضع حياته الحسية لأوضاع قاسية من الحرمان والزهد في الطعام واللباس « وأخذ نفسه بالقناعة حتى صارت جُنة تقيه المطامع ومُنّة تقوّيه على مغالبة الأمل الطالع » (٣٩) فحرّم على نفسه اللحم وكل ما ينتج عن الحيوان (٤٠) . واقتصر على ما تنبت الأرض وعلى اللباس الخشن(٤١) . وقد أثرت هذه المعيشة القاسية التي فرضها على نفسه في جسده وعقله ومشاعره وتركت بصماتها في موقفه من الحياة والأحياء وصبغت معتقداته وآراءه في الدين والأخلاق بصبغتها (٤٢) . فترفعت نفسه عن قبول المال من الحكام ولو كان حلالاً (٤٣) ولم يبذل ماء وجهه لأخذ مال أو عطاء ، فلم يطرق مسامع الرؤساء بالنشيد والمدح طلباً للثواب (٤٤) . وترفع عن مال

البغداديين الذي عرضوه عليه بسبب نزاهته وعفته [٤٥] وكان لا يحب السفر ليتمول ، ويرى أن بقاء الفتى في رهطه ولزوم بيته فيه عزة لنفسه [٤٦] . والمعري في هذا إنما يمثل صفات الإنسان العاطفي حيث يهيئه طبعه للتقشف وعدم الميل إلى المتع الحسية وإيثار الحياة البسيطة القائمة على النسك والخشونة وإيثار الدخل المحدود مع الحياة المستقرة على المغامرة والمبادهة مهما تعد به الحياة من ثراء وتقدم [٤٧] . وقد ملك عليه هذا التقشف نفسه وطبع الزهد شخصيته وانساب في آثاره الفنية ورافقه طيلة حياته :

بلا مال عن الدنيا رحيلي　　　وصعلوكاً خرجت بغير مال [٤٨]

(٤)

عاصر المعري أخطر الأزمات التي مرت بها الأمة العربية ، فقد شهد تصدع السياسة العربية وفقدان الدولة لمقاليد الحكم الحقيقي بفقدان الخلافة لسلطانها الروحي والزمني . كما شهد استقلال الأطراف عن حكم بغداد ، واندلاع الفتن والحروب والانتفاضات السياسية وما تبعها من ظهور مذاهب هدامة وجماعات سرية تهدف إلى نزعات سياسية خطيرة . وشهد تدهور الأحوال الاقتصادية لانعدام السلم والأمن والعدل . فقد عمل النظام الطبقي على أن يزداد الغنيّ غنى وأن يزداد الفقير فقراً . وتزعم الفقراء حركات تطرف خطيرة ضد السلطة والطبقة العليا في المجتمع معيدين إليهما ما آلوا إليه من وضع سيء . ونادوا بتغيير البناء الكلي للمجتمع بإعادة توزيع مصادر الثروة وكان لهذا أثره في الفكر والثقافة في العصر العباسي ، فنشأ ما يمكن أن نطلق عليه ثقافة الفقر والتي اعتمدت الإحساس بالشك والريبة نحو الجهات الرسمية كما اتصف أصحابها بالنظرة التشاؤمية إلى المستقبل لعجزهم عن التأثير في مجريات الحياة بسبب عظم الفجوة بين معايير السلوك ومعايير الطموح لديهم [٤٩] .

وقد آلم المعري ما يشهده من أحداث عصره ، فأثر ذلك كله في أدبه وأشاع فيه روح السخرية . وعبر عن هذا الضياع تعبيراً حزيناً يائساً :

أما الحجاز فما يُرجى المقام به　　　لأنه بالحرار الخمس محتجز
والشام فيه وقود الحرب مشتعل　　　يشبه القوم شدت منهم الحجز
وبالعراق وميض يستهل دما　　　وراعد بلقاء الشر يرتجز [٥٠]

وتحدث بمرارة عن سيطرة الترك والديلم على السلطة واندحار العنصر العربي :

لو بُعث المنصور نادى : أيا　　　مدينة التسليم : لا تسلمي

قد سكن القفر بنو هاشم، وانتقل الملك إلى الديلم
لو كنت ادري أن عقباهُمُ لذاك، لم أقتل أبا مسلم (٥١)

وعم الظلّم فشمل العرب والعجم . وانتشرت المخازي والموبقات . وجاءت آراء المعري لتصور أوضار الحياة وأضاليلها في تعميم مطلق مفعم بالتشاؤمية :

قد فاضت الدنيا بأدناسها على براياها وأجناسها
وكل حيٍّ فوقها ظالمُ وما بها أظلم من ناسها (٥٢)

ورأى المعري أن صلاح الأمة مرتهن بصلاح قادتها . وأن ما وصلت إليه الأمة من ضياع ناجم في كثير منه عن تسلط الساسة وتحكمهم في مصائر شعوبهم ، وناجم عن سوء إدارتهم وفساد حكمهم . ورأى أن واجبه يملي عليه أن يحارب في هذا الاتجاه . فهاجم السلطة ونظام الحكم ودعا إلى إنصاف الرعية ومنحها حقوقها . وأعاد هذا التخبط في الحكم عند ساسة عصره لافتقادهم الفكر المثقف الواعي والعقل الواعي مما نجم عنه سوء سياسة رعناء غير قائمة على الحكمة والتعقل :

يسوسون البلاد بغير عقل فينفُذُ أمرهم ويُقال ساسة (٥٣)

ويقول :

وإذا الرئاسة لم تعن بسياسة عقلية خطئ الصوابَ السائسُ (٥٤)

وافتقار الحكم لسلطة العقل جعل الساسة يحكمون حكماً مطلقاً ، فنصبوا من أنفسهم آلهة أو أشباه آلهة يودون أن تسجد الرعية لهم (٥٥) .

وحكّموا بسبب جهلهم منطق الباطل والقوة واشترطوا على الناس الطاعة :

تلوا باطلاً وجلوا صارماً وقالوا : صدقنا ! فقلتم نعم (٥٦)

وشُغل الحكام عن أمور الرعية فعاشوا عبيداً لملذاتهم ، ليس لهم هدف أكثر من إرضاء الغرائز وإشباع الأهواء (٥٧) .

وعلى الرغم من أنهم أجراء من قبل الأمة إلا أنهم تعدوا على مصالحها فنهبوا وظلموا واستباحوا :

مُلّ المقام فكم أعاشر أمة أمرت بغير صلاحها أمراؤها
ظلموا الرعية واستباحوا كيدها وعَدَوا مصالحها ، وهم أجراؤها (٥٨)

وما أبعد هذا عن مهمة أمير القوم ، فهو ينبغي أن يكون خادماً لرعيته يسعى في مصالحها ويؤثرها على نفسه :

إذا ما تبينا الأمور تكشفت لنا وأمير القوم للقوم خادم (٥٩)

وشعور المعري بالظلم الفادح حمله على أن يعرض باستبداد الحكام وجورهم بل ودعا إلى التمرد عليهم :

وأرى ملوكاً لا تحوط رعية فعلام تؤخذ جزية ومكوس (٦٠)

وشن حملة شعواء على الأمم التي تقدس حكامها رغم ما يقترفونه من ظلم وعدوان وابتزاز لأموال الناس (٦١) .

وحاول المعري جاهداً أن يدخل اليأس في قلوب الحكام والأمراء ليخفف من صلفهم وكبريائهم :

وكم نَزَلَ القَيْلُ عن منبر فعاد إلى عنصر في الثرى
وأخرج عن مُلكه عاريا وخلف مملكة بالعرا (٦٢)

وهَوّن من شأنهم فساوى بين الحاكم والحطاب (٦٣) وغلا في حب المساواة فقابل بينه وبين البرغوث وجعلهما سواء في حب الحياة وطلب العيش (٦٤) وحذر الولاة من عاقبة الظلم فمددهم محدودة والعاقبة للصالح العادل :

أيا والي المصر لا تظلمن فكم جاء قبلك ثم انصرف (٦٥)

وهم الخاسرون دوماً بسبب ما يقترفونه من خطايا وأوزار .

هل الأمراء إلا في خسار أو الوزراء إلا أهل وزر ؟ (٦٦)

وهم مخطئون أبداً لأنهم اعتقدوا أن الملكية تمنحهم حقاً مطلقاً لا اعتراض عليه (٦٧) .

وقد أرجع بعضهم ثورته على السلطة لكونه إنساني الولادة وحشيّ الغريزة ، فصده هذا الطبع عن الأمراء ونفره من السلاطين وأصّل لديه الكبرياء (٦٨) . وأعاد بعضهم نفوره لكونه امرءاً عاطفياً ينفر من الجهد والمسؤولية ولا يسيغ السلطة ولا يسعى إليها (٦٩) . في حين رأى آخرون أنه يدعو إلى أن يتمتع الناس جميعاً بحرية الفكر والقول والعمل وأن يكونوا متساوين في الحقوق والواجبات وأن يرجع الحكام إلى الشعب في تدبير شؤونه وتصريف أموره (٧٠) . ونحن نرى أن هذا الاتجاه الذي سلكه المعري نابع أساساً من فلسفته القائمة على الحق والعدل والمنطق والمساواة التي اتخذها منهجاً نادى به دائماً . فهو شاعر أخلاقي ملتزم ، وفيلسوف يعكس كل النزعات التي يحسها المفكر الحر الذي سما فوق كل القيود التي فرضتها مواضعات العصر . وهو بالتزامه هذا النهج الفكري يلزم نفسه بمثالية صارمة ويعمل جاهداً لتتحقق هذه المثالية لدى جميع الناس

في أدنى مستوياتهم وأعلاها .

(٥)

كان المعري على وعي تام بوظيفة المثقف الحقيقية . فقد أدرك أن الثقافة تعني الاستقامة في ميادين الفكر والعقل والروح والنفس والعمل . وأن المثقف مدعو بحكم ثقافته أن يتفاعل مع الحياة فيفكر في قضايا وطنه وبلاده كما يفكر في هموم الإنسان عامة . وأدرك أن الثقافة لا ينبغي أن تكون مجرد إتقان علوم الأوائل واجترار ما تحدث الناس عنه في الماضي البعيد بل ينبغي أن تكون عنوان العطاء الجديد الذي يعطيه المثقف وعنوان الممارسة الفكرية التي يقوم بها (٧١) . وكان يشعر بالشقاء وهو يرى أن الطبقة المثقفة تقع ضحية للأسلاف وتعتقد أن خلود الأدب والفن لا يتم إلا بتقمص جثث الأخلاف دون نظر إلى أن الخلود لا يكون إلا بالتجديد الدائم (٧٢) . وأدرك المعري أن مما يعمق فكرة التقليد ورفض الجديد يعود إلى ما يقوم به السلاطين والحركات الفكرية من استغلال للتيارات الفكرية بمنطق الاستفادة والمنفعة السياسية البحتة ، مما جعل المثقفين قوى هامشية تبني أدبها لدعم السلطة وتأييدها (٧٣) وكان أشد ما يؤلم المعري أن الطبقة المثقفة في المجتمع غفلت عن أن الثقافة الأصيلة ينبغي أن تكون نابعة من ضمير الإنسان فلا يترك عليها سبيل لأي قوة خارجة عنها ، فالآداب والفنون والعلوم دول مستقلة لا سلطان لأحد عليها (٧٤) ، فسخّرت هذه الطبقة معرفتها لخدمة السلطة والقائمين على الحكم وتجاهلت جمهور العامة . فاختلطت لديها المفاهيم وتناقضت وهي تحاول أن تخدم أغراضها ، فاستوى العلماء والجهلاء ولم يعد هناك ما يُفرّق بينهما :

وما العلماء والجهال إلا قريب حين تنظر من قريب (٧٥)

ولم يعد الناس يتلقون علماً نافعاً أو مفيداً بسبب جهل علمائهم :

إذا كان علم الناس ليس بنافع ولا دافع فالخُسر للعلماء (٧٦)

وأصاب الغرور هذه الطبقة المثقفة ففرضت نفسها وصية على الأدب .

وقد مرّ المعري بأكثر من تجربة مع الأرستقراطية المثقفة ، وأدرك تماماً حقيقة فهمها للأدب والأدباء . فقد أُهين في مجلس الشريف المرتضى الأدبي لدفاعه عن المتنبي ورغم علم المرتضى بفطنته وذكائه وعلمه (٧٧) . وحُقّر في مجلس عليّ بن عيسى الربعي النحوي واللغوي (٧٨) ونعته القاضي أبو جعفر محمد بن اسحق الزوزني بأقبح الصفات (٧٩) وآلم المعري ما كان يمر به الأدب من جفوة وزراية واحتقار منذ العصر الأموي وحتى عصره وأن الأدباء أشبه بالمتسولين يمارسون صنعة مهلكة لا تدرّ عليهم ما يسدّون به رمقهم ورمق عيالهم (٨٠) . ورأى أن ذلك يعود لامتهانهم

أنفسهم واعتقادهم أن التكسب يغنيهم ، فجهلوا أو تجاهلوا غاية الأدب والشعر فسخّروهما لتحقيق المكاسب والمنافع وضحوا بالقيم والمثل العليا . فدعوا إلى البخل :

وما أَدَبَ الأقوام في كل موطن إلى المين إلا معشر أدباء (٨١)

وابتعدوا عن الخير وجروا خلف الشرور :

فرقاً شعرت بأنها لا تقتني خيراً وإن شرارها شعراؤها (٨٢)

وتشبثوا بالمخازي ليحصلوا على المال فأهانوا أنفسهم وحقروها :

تكسب الناس بالأجسام فامتهنوا أرواحهم بالرزايا في الصناعات
وحاولوا الرزق بالأفواه فاجتهدوا في جذب نفع بنظم أو سجاعات (٨٣)

فهم ذئاب ولصوص منذ الماضي ولا يزالون ، يُحصّلون قوتهم عن طريق التملق والكذب أو عن طريق السباب والشتائم :

بني الآداب غرتكم قديما زخارف مثل زمزمة الذُباب
وما شعراؤكم إلا ذئاب تلصّص في المدائح والسّباب (٨٤)

وهاجم المعري ظاهرة المدح الكاذب التي استشرت في عصره وفضّل عليها الشتم الصريح(٨٥) . ورأى أن مكاسب الشعراء ليست من الحلال المباح :

ويعجبني دأب الذين ترهبوا سوى أكلهم كدّ النفوس الشحائح
وأطيب منهم مطعماً في حياته سعاة حلال بين غادٍ ورائح (٨٦)

كما نعى على الممدحين جلوسهم واستماعهم لمدائح الشعراء رغم معرفتهم أنها تخريص وكذب :

وتحب أن يثنى عليك بأنك الـ برُّ التقي وأنت صلٌّ أرقم (٨٧)

ووجّه المعرّي نقده للخطباء والوُعّاظ ، ونعى عليهم كذبهَم ومناداتهم بأمور لا يؤمنون بها ، فهم يقترفون الخسائس ويدَّعون التقوى :

طلب الخسائس وارتقى في منبر يصف الحساب لأمة ليهولها
ويكون غير مصدق بقيامة أمسى يمثل في النفوس ذهولها (٨٨)

ويخدعون الناس بخطبهم الطوال وعظاتهم مستخدمين في ذلك كل ما وسعهم من بلاغة أو زينة في اللفظ (٨٩) . ومن ثم فالمعري يرفض بإصرار ما يقوله الخطباء ، حتى ولو كان ما يفوهون به خيراً(٩٠) ، ويرى أن أقل الناس حظاً في العلا هو من يكتفي بالخطب (٩١) . ويشُنُّ

حملة على الخطباء الذين يعتلون منابر المساجد للدعوة لأمير ظالم مستغلين بذلك مشاعر الناس وجهل العامة :

كذب يقال على المنابر دائماً أفلا يميد ، لما يقال المنبر (٩٢)

وانتقد المعري القضاة ولا سيما المسيئين منهم الذين آثروا الشر على الخير وابتعدوا عن تقوى الله (٩٣) . وودّ لو أن أهله لم يكونوا من القضاة حتى يتجنبوا الوقوع في المآثم :

ولست بمختار لقومي كونهم قضاة ولا وضع الشهادة في رق (٩٤)

وناشد الناس أن لا يقدموا الهدايا إلى القضاة خشية أن تكون تلك الهدايا رشوة ينفذون منها لظلم خصومهم (٩٥) .

(٦)

ولعل أخطر الأزمات التي واجهت المعري كانت أزمة في المعتقد . فقد عاش المعري في إبان الحضارة الفكرية العربية التي نقلت فيها علوم اليونان وسواها إلى العربية . فاختلطت بما فيها من بحث منطقي ونظريات فلسفية بروحانية الشرق ونتج عن ذلك تعدد المنازع الفكرية والكلامية مما أحدث بلبلة وشكا في عقول الكثيرين . واستولى على بعضهم - ومنهم المعري - روح الإنكار واللاأدرية فرفضوا ما لم تقبله عقولهم من تعاليم وسنن وتاقوا في هذا الجو الفكري المضطرب إلى المعرفة وبلوغ الحقائق المشبعة للعقل فاصطدمت لديهم التقاليد بالتفكير الحر وانعكس هذا في آرائهم (٩٦) . وكان لتشجيع الدولة العباسية للحرية الفكرية أثره في دخول بعض العناصر الأجنبية بمعتقداتها القديمة إلى الساحة العربية ، فانتشر الفسق والمجون والتجرؤ على الدين مما أدى إلى ظهور فرق إسلامية حملت على كاهلها مسؤولية الدفاع عن الدين والوقوف في وجه الملحدين والزنادقة والمشككين وأصحاب البدع ، معتمدين على ثقافتهم الإسلامية وما استفادوه من معارف وثقافات أجنبية ولا سيما الفلسفة والمنطق . وألفوا في ردودهم كتباً ورسائل(٩٧) .

وكان المعري على وعي بكل ما يضطرب به عصره من حركات فكرية ، وكان واضحاً وجريئاً في الكشف عما في مكنون نفسه من آراء سواء ما اتصل منها بالناس والجماعات أو ما اتصل بالدين والمعتقدات ، وكان يبدي رضاه وسخطه ، ويقينه وشكه (٩٨) معطياً لنفسه حرية عقلية لا حدود لها ، فحرر نفسه من القيود الدينية والاجتماعية والطبيعية (٩٩) . وفهم الدين على أنه مشاعر وعواطف وليس عقائد وطقوساً (١٠٠) . فوقف موقفاً صارماً في وجه الخرافات والتقليد الأعمى وأدعياء التدين . وجلب هذا الموقف له متاعب جمة من نفسه ومن الناس . فقد عاش أزمة فكرية في معتقده ، فيها إيمان وفيها شك ، فيها يقين وفيها تردد وحيرة ، كان يحاول أن

يرضي نفسه الباحثة المنقبة عن الحقيقة ، وكان لا يريد أن يؤذي نفسه في مشاعرها وعواطفها تجاه الأصول والمعتقدات . وكان يشعر أنه لا ينبغي عليه أن يثير جمهور العامة الذين ترسخت لديهم مثل هذه الأمور ، فاحتاط وألغز واصطنع الاستعارة والمجاز كي يوفق بين هذا جميعاً [١٠١] .

ولعل هذا ما جعل الناس يختلفون في معتقده ، فيرون فيه زنديقاً وملحداً ، ويرون فيه زاهداً ومتعبداً [١٠٢] ويحكم آخرون أنه شاك متحير [١٠٣] وحقيقة الأمر أن ثورة المعري لم تكن على الدين ، وإنما كانت على اخلاقيات بعض الناس في زمنه ، هؤلاء الذين لم يفهموا جوهر الدين وروحه . واعتقدوا أن الدين ليس أكثر من تقليد وطقوس يتبع فيها اللاحق السابق ، فخفي عليهم اليقين وعميت أبصارهم عن الحقائق [١٠٤] وعاشوا عيشة الآباء والسلف رافضين لكل تغير أو تجديد ، لا يسمعون ولا يعون ، وفي عبادتهم يتكلفون :

عاشوا كما عاش آباء لهم سلفوا — وأورثوا الدين تقليداً كما وجدوا
فما يراعون ما قالوا ، وما سمعوا — ولا يبالون ، من غي ، لمن سجدوا
والعُدم أروح مما فيه عالمهم ، — وهو التكلف ، إن هبوا ، وإن هجدوا [١٠٥]

والمؤلم أنهم اتخذوا من الدين تجارة يتقربون بها لتحقيق مصالحهم ومنافعهم [١٠٦] وأوّلوا الحرام فجعلوه حلالاً ليحصلوا على المال ولو أدى ذلك إلى ظلم الناس وإفقارهم [١٠٧] . ورأى المعري أن الدين عند هؤلاء الناس أصبح رياء ونفاقا ، فهم يتهاونون بالذكر ولا يحفلون بالصوم والصلاة ، ولكنهم يحجون حبّاً في المظهر [١٠٨] ، ويرغبون في إمام فاسق كي يتمكنوا من تحقيق مآربهم [١٠٩] . ويظهرون التدين أمام الأمير فإذا ما انقضت أيامه فلا بر ولا نسك :

تدين غاويهم حذار أميرهم ، — فلما انقضت أيامه ذهب النسك [١١٠]

والخطباء منهم يمارسون الأعمال الدنيئة ثم يرتقون المنابر ليعظوا وينصحوا [١١١] . وقد أدى إيمان الناس العشوائي - غير القائم على التعقل - بالآداب والعقائد أن أصبحت وسيلة لخدمة الطبقة الحاكمة تصوغها على هواها لتخدم وتعزز سلطانها :

إنما هذه المذاهب أسبا — ب لجلب الدنيا إلى الرؤساء [١١٢]

ويحث المعري الناس على عصيان هؤلاء الذين يحتالون عليهم باسم الدين فينهبون أموالهم :

ولا تطيعن قوما ، ما ديانتهم — إلا احتيال على أخذ الإتاوات [١١٣]

كما يحثهم أن يهربوا بدينهم الحقيقي - الذي لا تشوبه شائبة من رياء أو نفاق - من عبدة الهوى والدينار ، الذين يدعون إلى الهوى ويضمرون شروراً ما بعدها شرور [١١٤] .

ووجه المعري سهامه إلى رجال الدين من قسس ورهبان ، فرأى فيهم غدراً أكثر من غدر الذئاب (١١٥) ، وزناة لا زهد لديهم بغير رياء (١١٦) ، وهم يلهثون خلف الذهب والمال دون أي اعتبار آخر (١١٧) . وشن حملة على أحبار اليهود وكشف عن مناقبهم النفسية ، فتحدث عن جشعهم وطرقهم في الاحتيال لتحصيل المال (١١٧) ، وأنهم لا يبغون من تلاواتهم للتوراة إلا كسب الفوائد (١١٨) . وتناول شيوخ عصره من المسلمين فتحدث عن مكرهم وسوء أخلاقهم (١١٩) . ونقد المتصوفة نقداً شديداً وسفههم وتهكم بهم . وتناول نفاقهم وخداعهم وما أدخلوه على الدين من افتراءات (١٢٠) . ودحض آراءهم ومفهومهم للعبادة :

ما الخير صوم يذوب الصائمون له ... ولا صلاة ولا صوف على الجسد
وإنما هو تركُ الشر مُطّرحا ... ونفضك الصدر من غلٍّ ومن حسد (١٢١)

وحارب المعري ما دخل على الدين من أوهام وخرافات ليست من أصله . فوقف بحزم ضد الخزعبلات التي تتنافى مع العقل السليم (١٢٢) . وأدى به هذا إلى أن يهاجم القصاص المتخرصين الذين سعوا لفساد الدين في كل مسجد (١٢٣) . كما حمل على المنجمين الذين ادعوا معرفة الغيب والسرائر فنهبوا أموال الضعفاء . ورأى فيهم خطراً يتهدد المجتمع وينبغي أن يستأصل (١٢٤) . وشن حملة على النساء اللواتي يدخلن المنجمين والمنجمات والسحرة والساحرات إلى بيوتهن ، ويدفعن الغالي والنفيس لهم لقاء ترهات لا حقيقة لها (١٢٥) . وأرجع المعري قبول هذه الترهات إلى العقول المريضة المحملة بالتقاليد الفكرية الخادعة التي توقعهم في الأوهام وتحول بينهم وبين التفكير العقلي الخالص (١٢٦) كما أعاد هذا التشتت الفكري الذي يعاني منه المجتمع إلى اختلاف الأئمة ، وتعدد المذاهب ، وتفرق الملل ، واختلاف أهل الشرائع بحيث أضحى العقل حائراً مبلبلاً لا يجد سبيل الهداية ، فَضَلَّ الشبان والشيب وسقطوا في مناهات لا خروج منها (١٢٧) .

ويُرجع المعري الخلافات الدينية والانقسامات المذهبية إلى التنافس في الدنيا وحب الرياسة وإلى تأصل الشر في النفوس (١٢٨) ، وإلى عدم فهم الدين على حقيقته . فالدين وسيلة لا غاية ، وطريق لتهذيب النفوس وتنقية الضمائر . فلا عبادة نافعة إذا لم تقترن بالعمل الصالح :

إذا القوم صاموا فعافوا الطعام ... وقالوا المحال فقد أفطروا (١٢٩)

وتارك الصلاة أقرب إلى الله ممن يرائي فيها :

إذا رام كيداً بالصلاة مقيمها ... فتاركها عمداً إلى الله أقرب (١٣٠)

واللوم لا يقع على الملحد فله طريق معروف ، وإنما يقع على المسلم المولع بالخطايا :

ولا ألوم أخا الإلحاد بل رجلا　　يخشى السعير ، وما ينفك في سُعُر (١٣١)

فالمؤمن الحقيقي هو من عادى القبيح وكان عفّاً وهجر اللذات مع قدرته عليها (١٣٢) .

والمؤمن الحق من كان متسامحاً متعقلاً منصفاً للجميع :

الدين إنصافك الأقوام كلهم　　وأي دين لآبي الحق إن وجبا (١٣٣)

(٧)

تركت العلوم والمعارف والفلسفات والعقائد الدينية والأفكار السحرية أثرها في الناحية العقلية للشخصية المثقفة في العصر العباسي خاصة الناحية المعرفية الفكرية . كما أن الدعوات التي أثارتها الديانات والمذاهب المختلفة لتأييد معتقداتها زعزعت إيمان الكثيرين من طبقة المثقفين في العصر العباسي ، فاهتزت القيم وانحط الذوق العام والإدراك العام ، وتخلخل الضمير الاجتماعي عند الكاتب والفنان ، وسادت التوجسات والتطيرات ، وفقدت الضوابط التي تحمي الثقافة والمثقفين والأدباء مما يسمى بذوق الجماهير (١٣٤) ، وسقط المثقف ضحية هذا الذوق وخضع للعقل العام للجمهور . وهو عقل متضاد مع نفسه يحترم الماضي في إسراف في حين هو قليل المبالاة به إلى حد العقوق ، يقدس الماضي ويتجاهله . يشيد بالأمجاد وقداسة الدين وثراء التراث ولا تفاعل مع تراث ولا استيحاء من قيم دينية (١٣٥) . وغرق المثقفون والأدباء في بحر من التقليد الأعمى ، وانغمسوا في الماضي يجترونه ويبنون عليه دون نظر إلى حاضر أو مستقبل وغفلوا عن أن الثقافة الحقة هي التي تجمع بين التراث والخلق وأنها لا تكون مجرد وفاء للماضي تتغنى بأمجاده بل تنطلق نحو المستقبل بالانغماس في واقع الحياة والتفاعل معه وكشف متناقضاته (١٣٦) .

ولعل هذه الأمور جميعاً وما أحدثته من خلل في الفكر العام هو الذي أوقع كثيراً من المفكرين والمثقفين في حيرة وتخبط . فاندفع بعضهم وراء الحرية الفكرية إلى أبعد الحدود فأوقعهم في الشك حتى في المعتقد . واندفع آخرون - بسبب تراجع الأخلاق الدينية وضعفها - إلى فلسفة أخلاقية تتخذ العقل سنداً أساساً لها في إعادة بناء القيم الإنسانية .

وشكّل ظهور المعري في هذه الفترة ثورة عقلانية ، فقد عمق منهج العقل في بيئة تقيم علومها وآدابها وفنونها وشرائعها وسلوكها على النقل ، فقدم أدباً يقاس بمقاييس التراث الإنساني ولا يقاس بمقاييس أمته وظروفها (١٣٧) . فقد رأى المعري أن ليس للإنسان من خلاص مما هو فيه من تخبط إلا باللجوء إلى العقل واتخاذه وسيلة للكشف عن كل ما يتعرض الإنسان من خفايا . وعن طريقه يستطيع الإنسان أن يفلت من حيرته وضلاله في فهم تعدد الشرائع واختلاف

المذاهب . ويستطيع أن ينفد من أسر القسرية الاجتماعية والتقاليد البالية فهو النور الذي يكشف ظلمات النفس ويجلب إليها الرحمة مما تعانيه من شقاء فكري :

كـذب الظن لا إمـام سـوى الـ ـعقل مشيراً في صبحه والمساء
فـإذا مـا أطعتـه جلب الرحـ ـمة عند المسير والإرساء (١٣٨)

وهو قبس من الله ونعمة من نعمه ومنحة منه للإنسان ليجلو الحقائق ويكشف ما خفي عليه منها :

ولا تطفئوا نور المليك فإنه ممتع كلّ من حجى بسراج (١٣٩)

ويشيد المعري بالعقل وقوة سلطانه فيرى فيه نبيّاً صادقاً :

أيها الغرّ إن خصصت بعقل فاسألنه فكل عقل نبي (١٤٠)

ومرآة حقيقة لا زيف فيها ولا كذب تغني صاحبها عن الخل والصديق (١٤١) وإذا أحسن الإنسان استخدام عقله هانت لديه الصعاب وتذللت العوائق (١٤٢) وإذا أهمله أو غفل عنه جرفه تيار العامة والغوغاء فأضاع نفسه وأهلكها (١٤٣)، وما ضياع الناس في كل زمان ومكان إلا بسبب عدم تقديرهم لعقولهم وعدم إيفائها حقها وعدم معرفتهم كيف ينتفعون بها (١٤٤) .

ويدعو المعري إلى تحرير العقل مما علق به من أفكار سابقة ، متعارف عليها لأن مثل هذه الأمور تقيده وتحجب عنه الحقيقة :

هل صحّ قـول من الحـاكي فنقـبله أم كل ذاك أباطيل وأسـمـار
أمـا العـقـول فـآلت أنه كـذب والعقل غرس له بالصدق أثمار (١٤٥)

ومن ثم فعلى الإنسان أن يتخذ من عقله إماماً غير قابل للنقد يتبع خطاه طيلة حياته :

سأتبع من يدعو إلى الخير جاهدا وأرحل منها ما إمامي سوى عقلي (١٤٦)

وكان المعري في اعتماده العقل أولاً إنما يسعى إلى الحقيقة المطلقة التي لا تشوبها شائبة . ويعمل على أن يُري الناس حقيقتهم وحقيقة دنياهم فيترفعوا عن حقارات الدنيا ويتساموا صُعُدا(١٤٧) . وهو في مخالفته للآخرين لا يعاند ولا يكابر وإنما يخالف بعد اجتهاد واسع وطول نظر ونصيحة لنفسه (١٤٨) . ولكن يبدو أن أزمته الفكرية جاءت من إسرافه في الإيمان بالعقل وثقته المطلقة بإمكاناته . والعقل مهما يكن جوهره وطبيعته محدود الطاقة والمعرفة ويظل قاصراً ومتواضعاً وعاجزاً عن أن يصل الحكمة الإلهية التي امتاز بها الخالق ، والتي أنفق المعري حياته مجاهداً في استكشاف أسرارها . وكانت أزمته هذه تشتد كلما فكر بهذا التناقض الهائل بين أمل النفس وطاقتها ، بين ما تريد وما تستطيع ، يعطي تفكيره حرية لا حدود لها ولا غاية ، ويقف

مقيداً مغلولاً عند العمل لقدرته الضئيلة (١٤٩). وإذا كان بعضهم قد رأى أن المعري قد جنى على نفسه حين جعل من عقله حاكماً ، فأركبه مراكب تجري به في بحر متلاطم الأمواج ، وأنه جلب له الشؤم والتبرم بالحياة فلم ير في الوجود إلا ظلاماً (١٥٠) ، فقد رأى آخرون أن شعره جاء وليد العبقرية الفذة ونتاج العقلية الجبارة ورأوا فيه خير شعراء العربية الذين صوروا حياتهم العقلية والعاطفية تصويراً صحيحاً لا رياء فيه (١٥١) . وربطوا بينه وبين شكسبير في القدرة على التخيل وبينه وبين جوتيه الشاعر الألماني في نشدان الحقيقة واليقين(١٥٢) .

(٨)

إذا كان المعري قد رأى أن الإنسان مطبوع على الشر(١٥٣) فإنه نظر إليه نظرة مشفقة وأراد له الخير المحض والعدالة الاجتماعية المطلقة وأراد الهناءة المثلى للبشرية . وكان يحتدّ ويزداد تشاؤماً عندما تصطدم هذه الميول الطيبة بنزعة الإنسان الشريرة (١٥٤) . ولكنه لا ييأس من الإصلاح بل يتفانى فيه :

أحاول من بنى الدنيا صلاحاً وتأبى أن تجيب نفوس غثر
وأوثر أن أصونهم بجهدي وكيف إثارتي والموت إثري (١٥٥)

لقد تكشفت له ضلالات الحياة وأباطيلها فارتفع بنفسه عن حقارات العالم المادي إلى عوالم تسود فيها الفكرة وتسيطر الروحيات وأخذ على نفسه أي يُري الناس حقيقتهم الصغيرة في الحقيقة الكلية وأن يشعرهم بضيق آفاقهم أمام سعة الكون (١٥٦) . ودعا المعري إلى إنسانية مخلصة ، وغيرية صادقة بعيدة عن الأثرة وحب الذات قائمة على الإيثار وعمل الخير :

فانفع أخاك على ضُعف تحسُ به إن النسيم بنفع الروح هباب (١٥٧)

وأن يفعل الإنسان الجميل لأنه حسن في ذاته لا طمعاً في الثواب :

فلتفعل النفس الجميل لأنه خير وأحسن لا لأجل ثوابها (١٥٨)

ونجد لديه شعوراً جارفاً بالرحمة نحو الإنسان ، وسعياً متواصلاً لإنقاذه من الجهل والظلم والشقاء . فدعا إلى أن يسود العدل بين الناس وأن لا يقابل الشر بالشر ، وأن تتوافر الحماية للضعفاء والمرضى والأيتام والمساكين والشيوخ والأطفال (١٥٩) . وحذر من الظلم وعواقبه ورأى أن دعوة المظلوم ليس بينها وبين الله حجاب (١٦٠) . وامتدت رحمته بالإنسان لتشمل الحيوان(١٦١) .

ودعا إلى المساواة بين العبد والسيد (١٦٢) ، وإلى المساواة بين الإنسان وأخيه الإنسان دون

نظر إلى الطبقة أو الجنس أو الدين :

فإن الناس كلهم سواء وإن ذكت الحروب مُضَرّمات (١٦٣)

ودعا الإنسان إلى التواضع الجم فلا يستصغر أحد أحداً (١٦٤) وإلى الايثار وإقامة الوشائج والعلاقات بين الإنسان وأخيه :

ولو أني حـبـيت الخلد فـردا لما أحـبـبت بالخلد انفـرادا
فـلا هطلت عليَّ ولا بأرضي سحائب ليس تنتظم البلادا (١٦٥)

ودعا إلى التكافل بين أعضاء المجتمع الإنساني :

وكل عضو لأمر ما يمارسه لا مشى للكف ، بل تمشي بك القدم (١٦٦)

وأن يتلطف الإنسان في معاملته مع أخيه الإنسان حتى ولو كان طفيلياً (١٦٧) . وتاق إلى المثال فتمنى أرضاً بغير أذى تلهج بذكر الله :

ما أحسن الأرض لو كانت بغير أذى ونحن فيها لذكر الله سكان (١٦٨)

وهكذا فإن المعري كان ينشد الكمال الإنساني دائماً ، ولا يعنيه « الإنسان كما يُرى من خارج ، ولا الإنسان في الآخرين بل الإنسان ذاتا تدرك بالتحليل الداخلي » (١٦٩) . ومذهبه في الخير قريب من مذهب الرواقيين لأنه « مدح الجهد والمشقة ودعا إلى اتباع العقل ، وهجر اللذات ، ونادى بالعدل والمساواة والحرية . وقريب من مذهب شوبنهاور لأن الرحمة عنده هي الحب والعطف على الإنسان والحيوان » (١٧٠) كما أنه لا يختلف عن أفلاطون والفارابي في حلمه بمدينة فاضلة (١٧١) .

وهكذا فإن المعري جمع بين سماحة العالم ، وعمق الفكر ، وطيبة الإنسان ، وتجربة الكهل ، عاش لفكره وآمن بإنسانية الإنسان فكراً وسلوكاً وحياة .

هوامش البحث

١- ينظر : زكي نجيب محمود ، **ثقافتنا في مواجهة العصر** (القاهرة : دار الشرق ، ١٩٧٦) ، ص. ص ٩-٣٧ ؛ وشكري عياد ، **الرؤية المقيدة : دراسات في التفسير الحضاري للأدب** (الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٨) ، ص. ٢٥ .

٢- ابو العلاء المعري ، **اللزوميات** (بيروت : دار صادر ودار بيروت ، ١٩٦١) ، م١ ، ص ٥٥٨ ص ٦٣٣ ؛ م٢ ، ص ١٥٤ ؛ **شروح سقط الزند** ، تحقيق مصطفى السقا وآخرين (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٦) ، م٣ ، ص ١٠٣٠ .

٣- **شروح سقط الزند** ، م٣ ، ص ١٠٣٠ .

٤- **اللزوميات** ، م١ ، ص ٧١ ؛ **وينظر شروح سقط الزند** ، م١ ، ص ٢٨٤ .

٥- **اللزوميات** ، م١ ، ص ٦١٥ .

٦- **نفسه** ، م١ ، ص ٥٦٢ .

٧- **نفسه** ، م٢ ، ص ٥٦ .

٨- **نفسه** ، م١ ، ص ٥٩٨ .

٩- **شروح سقط الزند** ، م١ ، ص ٥٢٨ .

١٠- **اللزوميات** ، م١ ، ص ٣٢٩ .

١١- **نفسه** ، م١ ، ص ٥٧ .

١٢- **نفسه** ، م٢ ، ص. ص ١٢٥ ، ٦٠٠ .

١٣- **نفسه** ، م٢ ، ص ٢٦٠ .

١٤- **نفسه** ، م٢ ، ص ٦٣٢ ، **وينظر شروح سقط الزند** ، م٣ ، ١٠١٤ .

١٥- **اللزوميات** ، م١ ، ص ٥٨٨ . وبار كانت محلة عاد ولم تسكن بعد أن أهلكهم الله .

١٦- **نفسه** ، م١ ، ص ٥٠ .

١٧- **نفسه** ، م١ ، ص. ص ٥٧٥ ، ٥٧٨ ، ٦٢٥ ، ٦٢٩ ، ٦٣٤ .

١٨- **نفسه** ، م٢ ، ص ٢١ .

١٩- عارف النكدي ، في : **المهرجان الألفي** (بيروت : دار صادر ، ١٩٩٤) ، ص ١٣٠ .

٢٠- **اللزوميات** ، م٢ ، ص ١٢٠ .

٢١- **شروح سقط الزند** ، م٣ ، ص ١١٥٦ .

٢٢- **اللزوميات** ، م١ ، ص ٢٨٣ .

٢٣- **نفسه** ، م١ ، ص.ص ١٤٥ ، ٢٦٤ ، ٣١٠ .

٢٤- **نفسه** ، م١ ، ص ٦٠٥ .

٢٥- **نفسه** ، م١ ، ص ٥٧٨ .

٢٦- **نفسه** ، م٢ ، ص ٦٢٠ .

٢٧- **نفسه** ، م١ ، ص ٢٥٣ ، م٢ ، ص ٣٨٩ .

٢٨- **نفسه** ، م٢ ، ص ٢٢٩ .

٢٩- **نفسه** ، م١ ، ص ٦٠ .

٣٠- **نفسه** ، م٢ ، ص ٥١٧ ؛ وينظر : م١ ، ص ١٩٠ .

٣١- **نفسه** ، م٢ ، ص ٦٣٠ .

٣٢- **نفسه** ، م٢ ، ص ١٥٣ .

٣٣- **نفسه** ، م٢ ، ص ٣٤٩ ؛ وينظر : **شروح سقط الزند** ، م٣ ، ١١٥٥ ، ١٣٧١ .

٣٤- **اللزوميات** ، م٢ ، ص ٢١٧ .

٣٥- **نفسه** ، م٢ ، ص ٣٠٠ .

٣٦- **نفسه** ، م١ ، ص ٥٧٨ ؛ وينظر : **شروح سقط الزند** ، م٤ ، ١٦٠٠ ؛ م١ ، ٣٩٥ .

٣٧- **شروح سقط الزند** ، م١ ، ٥٢٦ ؛ م٣ ، ١٠١٨ .

٣٨- طه حسين ، مع **أبي العلاء في سجنه** ، ط . ١١ (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٣٩) ، ص٣ .

٣٩- **تعريف القدماء بأبي العلاء** ، تحقيق مصطفى السقا وآخرين (القاهرة : الهيئة المصرية العامة ، ١٩٨٦) ، ص ٢١٧ .

٤٠- ياقوت الحموي ، **معجم الأدباء** (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ١٩٣٦) ، م٢ ، ص ١٢٥ ؛ عبد الرحيم بن أحمد العباسي ، **معاهد التنصيص على شواهد التخليص** ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت : عالم الكتب ، ١٩٤٧) ، م١ ، ص ١٣٩ ؛ وينظر : شمس الدين أحمد ابن خلكان ، **وفيات الأعيان** ، تحقيق إحسان عباس (بيروت : دار صادر ، ١٩٧٨) ، م١ ، ص ١١٤ .

٤١- محمد بن شاكر الكتبي ، **فوات الوفيات** ، تحقيق إحسان عباس (بيروت : درار صادر ، ١٩٧٣) ، م١ ، ص ١٢٨ ؛ ابو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي ، **تاريخ بغداد** (بيروت : دار الكتاب العربي ، لات) ، م ٤ ، ص ٢٤١ .

٤٢- عبد الكريم الخطيب ، **رهين المحبسين** (القاهرة : دار الفكر العربي) ، ص ٢٨ .

٤٣- ياقوت ، م. ٢ ، ص. ١٤٢ .
٤٤- مقدمة خطبة **شروح سقط الزند** ، م. ١ ، ١٩ .
٤٥- **رسائل ابي العلاء المعري** ، تحقيق عبد الكريم خليفة(عمان : اللجنة الأردنية للتعريب والترجمة والنشر ، ١٩٧٦) ، م. ١ ، ص. ٢٢٢ .
٤٦- **اللزوميات** ، م. ٢ ، ص. ٢٧٧ .
٤٧- سامي الدهان ، **علم الطباع** (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦١) ، ص. ١٢٣ وما بعدها .
٤٨- **اللزوميات** ، م. ٢ ، ص. ٣٤١ .
٤٩- محمد حسن غامري ، **ثقافة الفقر** (الإسكندرية : المركز العربي للنشر والتوزيع ، ١٩٨٠)، ص ٩٢ وما بعدها .
٥٠- **اللزوميات** ، م. ١ ، ص. ٦٢٢ ؛ وينظر م. ٢ ، ص.ص. ٤٠٤ ، ٤٨٨ ، ٦١٥ .
٥١- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٤٧٤ .
٥٢- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٦٣ .
٥٣- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٣٥ .
٥٤- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٣٢ .
٥٥- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٣٠١ .
٥٦- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٤٩٠ .
٥٧- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٥٦٣ ؛ وينظر : م. ١ ، ص.ص. ٢٧٣ ، ٥١٤ .
٥٨- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٥٤ ؛ وينظر : م. ٢ ، ص. ١٣٨ .
٥٩- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٣٨٩ .
٦٠- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٣٢ .
٦١- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٤٤٥ .
٦٢- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٧٨٠ والعرا : ناحية .
٦٣- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٢٧٠ .
٦٤- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٢٦٤ .
٦٥- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ١٧١ .
٦٦- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٥٥٠ .
٦٧- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٢٢٥ .

٦٨- طه حسين ، مع **ابي العلاء** ، ص. ٦٣ ، وينظر : **رسائل ابي العلاء** ، م. ١ ، ص. ١٨٢ .
٦٩- سامي الدهان ، ص. ١٢٠ .
٧٠- مهدي البصير ، في : **المهرجان الألفي** ، ط ٢ (مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ، بيروت : دار صادر ، ١٩٩٤) ، ص. ١٤٠ .
٧١- عبد الكريم غلاب ، **الثقافة والفكر في مواجهة التحدي** ، ط ١ (الدار البيضاء : دار الثقافة ، ١٩٧٦) ، ص. ٢٩ .
٧٢- زكي نجيب محمود ، **ثقافتنا في مواجهة العصر** (القاهرة : دار الشرق ، ١٩٧٦) ، ص ٢٢ .
٧٣- برهان غليون ، **اغتيال العقل** (القاهرة : مكتبة مدبولي ، ١٩٩٠) ، ص. ٥٠ .
٧٤- زكي نجيب محمود ، ص. ١٧ .
٧٥- **اللزوميات** ، م. ١ ، ص. ١٨٢ .
٧٦- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٦٤ .
٧٧- ياقوت الحموي ، م. ٢ ، ص. ١٢٣ .
٧٨- **الموقع نفسه** .
٧٩- ابو الحسن علي بن الحسن الباخرزي ، **دمية القصر وعصرة أهل العصر** ، تحقيق محمد التونجي (بيروت : دار الجيل ، ١٩٧١) ، م. ١ ، ص. ١٥٨ .
٨٠- أبو العلاء المعري ، **رسالة الغفران** ، ط. ٦ ، تحقيق عائشة عبد الرحمن (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٧) ، ص. ص. ٣٠٩ ، ٤١٠ .
٨١- **اللزوميات** ، م. ١ ، ص. ٤٣ . أدَب : دعا .
٨٢- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٥٤ .
٨٣- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٢٢٧ ، وينظر : م. ١ ، ص. ٣٧٢ .
٨٤- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ١٦٥ .
٨٥- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٢٧٨ ، **وشروح سقط الزند** ، م. ٢ ، ص. ٨٧٨ .
٨٦- **اللزوميات** ، م. ١ ، ص. ٢٩٦ .
٨٧- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٤٠٦ .
٨٨- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٣٠٣ .
٨٩- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٢٩٤ .
٩٠- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٤٤ .

٩١- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٣٥٦ .

٩٢- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٤٤٨ ، وينظر : م. ١ ، ص. ٤٤٥ .

٩٣- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٩٢ .

٩٤- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٢٠٢ ، وينظر : ص.ص. ٤٨٢ ، ٦٣٥ .

٩٥- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٦٣٥ .

٩٦- أنيس المقدسي ، في : **المهرجان الألفي** ، ص. ٢٣٣ .

٩٧- ابو الفرج محمد بن أبي يعقوب ابن النديم ، **الفهرست** ، تحقيق رضا تجدد (طهران : ١٩٧١) ، ص. ٢٠٦ وما بعدها . وينظر : طه حسين ، **حديث الأربعاء** ، ط ١٢ (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧٦) ، م٢ ، ص. ٢٢ ، بطرس البستاني ، **أدباء العرب في الأعصر العباسية** (بيروت : دار مارون عبود) ، ج٢ ، ص. ١٨ .

٩٨- عبد الكريم الخطيب ، ص. ٧٠ .

٩٩- طه حسين ، **مع أبي العلاء . . .** ، ص. ١٣٠ .

١٠٠- سامي الدهان ، ص. ١٢٠ .

١٠١- طه حسين ، **مع أبي العلاء . . .** ، ص. ٢٢ .

١٠٢- ياقوت الحموي ، م. ٢ ، ص. ١٤٢ ؛ الخطيب البغدادي ، م. ٤ ، ص. ٢٤١ ؛ عبد الرحيم بن أحمد العباسي ، م. ١ ، ص. ١٤٠ .

١٠٣- ياقوت الحموي ، م. ٢ ، ص. ١٢٦ ؛ **تعريف القدماء . . .** ، ص. ٢٠١ .

١٠٤- **اللزوميات** ، م. ٢ ، ص. ٤٨٠ .

١٠٥- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٣٢٠ .

١٠٦- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٦٣٩ ، وينظر : م. ١ ، ص.ص. ١٠٧ ، ٤٩٧ .

١٠٧- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٢٨٦ .

١٠٨- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٥٣٦ ؛ وينظر : م. ١ ، ص.ص. ٤٥ ، ٥١ ، ٤٤٠ .

١٠٩- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٢٢٤ .

١١٠- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٢١٥ .

١١١- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٣٠٣ ؛ وينظر : م. ٢ ، ص. ٢٠٨ .

١١٢- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٦٦ .

١١٣- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٢٢٨ .

١١٤- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٥٨٢ .

١١٥- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٣٧ .

١١٦- **نفسه** ، م. ٢ ، ص.ص. ١٣٨ ، ١٩٩ .

١١٧- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ١٩٧ .

١١٨- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٢٩٣ .

١١٩- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٢٢٨ .

١٢٠- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٦٠ ، وينظر ص.ص. ٥١ ، ٢٦٤ .

١٢١- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٣٧٥ .

١٢٢- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٦٥ ، وينظر : ص. ٤٨٨ ، م. ٢ ، ص. ٥٧٨ .

١٢٣- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ١١٧ .

١٢٤- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٤٦٨ ، وينظر : ص.ص. ٤٦٥ ، ٣٠٣ .

١٢٥- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٢٣٧ ، م. ٢ ، ص. ٤٠٣ .

١٢٦- عبدالله العلايلي ، **المعري ذلك المجهول** (بيروت : الأهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٨١) ، ص. ٢٣ .

١٢٧- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٦٢٤ ، وينظر م. ١ ، ص.ص. ٣٧٧ ، ٥١١ ، ٥٤٠ .

١٢٨- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٣٢٣ .

١٢٩- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٤٨٢ .

١٣٠- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٨٧ .

١٣١- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٥٤١ ، وسعر : جنون .

١٣٢- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٤٢٧ ، وينظر ص. ٥٠٢ .

١٣٣- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ١١٨ .

١٣٤- لويس عوض ، **ثقافتنا في مفترق الطرق** (بيروت : دار الآداب ، ١٩٧٤) ، ص. ٢١ .

١٣٥- الشاذلي القليبي ، **الثقافة رهان حضاري** (تونس : الدار التونسية للنشر ، ١٩٧٨) ، ص. ٧٢ .

١٣٦- **نفسه** ، ص. ١٤ .

١٣٧- لويس عوض ، ص. ٢١ .

١٣٨- **اللزوميات** ، م. ١ ، ص. ٦٦ ، وينظر : ص.ص. ٥٦٠ ، ٥٦٧ .

١٣٩- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٢٦٨ ، وينظر : م. ٢ ، ص. ٣١٧ .
١٤٠- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٦٤٢ .
١٤١- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٥٣٩ ، وينظر : ص ١٤١ .
١٤٢- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ١١٩ .
١٤٣- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ١٨٣ .
١٤٤- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ١٤٤ .
١٤٥- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٤٣٥ ، وينظر : ص. ٢٩٥ .
١٤٦- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٣١٧ .
١٤٧- محمد الحليوي ، **مباحث ودراسات أدبية** (بيروت : الشركة التونسية للتوزيع ، ١٩٨١)، ص. ٢٠ .
١٤٨- طه حسين ، **مع أبي العلاء** . . . ص ٧٣ .
١٤٩- **نفسه** ، ص. ٣٧ وما بعدها .
١٥٠- عبد الكريم الخطيب ، ص. ٥٩ .
١٥١- طه الراوي ، **المهرجان الألفي** ، ص. ١٦٤ ؛ أحمد الشايب ، **المصدر نفسه** ، ص. , ٤١
١٥٢- **نفسه** ، ص. ١٥٩ .
١٥٣- **اللزوميات** ، م. ١ ، ص.ص. ٥٧٥ ، ٥٨٨ ، ٦٢٥ ، ٦٢٩ ، ٦٣٤ .
١٥٤- **المهرجان الألفي** ، ص. ١٨٨ .
١٥٥- **اللزوميات** ، م. ١ ، ص. ٥٥٢ .
١٥٦- **الحليوي** ، ص. ١٩ .
١٥٧- **اللزوميات** ، م. ١ ، ص. ٩٤ .
١٥٨- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ١٧١ ، وينظر : ص. ٤٨٢ .
١٥٩- جميل صليبا ، **المهرجان الألفي** ، ص. ٢٠٨ ، وينظر **اللزوميات** ، م. ١ ، ص.ص. ٢١٤، ٥٤٧ ، ٥٥٦ ، م. ٢ ، ص.ص. ٣٢٠ ، ٤٥٩ .
١٦٠- **نفسه** ، م. ١ ، ص.ص. ١١٩ ؛ م. ٢ ، ص.ص. ١٨٨ ، ٣٥٢ ، ٤٧٤ .
١٦١- **نفسه** ، م. ١ ، ص.ص. ١٧٣ ، ٢٦٦ ، ٣٠٩ ، ٣٤٥ ، ٣٨٨ ، ٥٤٧ ، م. ٢ ، ص.ص. ٢٢٩ ، ٢٥٦ ، ٥٢٢ ، ٦١٧ .
١٦٢- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٦٠٦ .

١٦٣- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٢٣٨ .

١٦٤- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ٥٩١ ، **وينظر شروح سقط الزند** ، ٤ ، ص. ١٦٩٣ .

١٦٥- **شروح سقط الزند** ٢/ ٥٦٤ .

١٦٦- **اللزوميات** ، م. ٢ ، ص. ٣٩٨ .

١٦٧- **نفسه** ، م. ١ ، ص. ١٢٥ .

١٦٨- **نفسه** ، م. ٢ ، ص. ٥٠٠ .

١٦٩- سامي الدهان ، ص. ١١١ .

١٧٠- جميل صليبا ، ص. ٢٠٨ .

١٧١- **نفسه** ، ص. ٢١٢ .

إشكاليات الثقافة والحضارة :
مصادر وأبعاد الصراع القادم

د. سالم ساري

قسم علم الاجتماع . جامعة قطر

ملخص

تتجه هذه الدراسة التحليلية إلى تفحص نقدي للإشكاليات النظرية والمشكلات العملية لمفاهيم الثقافة والحضارة ، والبحث عما تتضمنه أو تحتمله من قوى صراعية مما يمكن أن يرشحها لتكون المصدر العريض للنزاعات والصدامات في القرن القادم ، بدلا من أشكال الصراع التقليدية[1] .

وتجادل الدراسة أن الصراع الفعلي ليس كامناً أصلاً في صلب هذه الثنائية المفاهيمية ، وليس مبنيا فيها ، وإنما هو صراع مضاف إليها ، بآليات متفاوتة المدى والفعالية ، ومتراكم فيها بتجارب تاريخية وأبعاد سياسية متباينة النضج والتأثير ، من خلال ترجمة هذه المفاهيم ، عمليا ، إلى علاقات وسياسات واقعية غير متكافئة للقوة بين الأطراف المتفاعلة المتقابلة : الغرب ، منفرداً، من جهة ، ممثلاً لشروط « الآخر » الحضاري باعتباره الواقعي المؤثر ، والكوني الممتد ، الدينامي المتحرك دوماً ، وبقية ثقافات العالم ، مجتمعة ، من جهة أخرى ، ممثلة لخصوصيات «الذات » الثقافية باعتبارها ثقافات مثالية عاجزة ، محلية محدودة ، وساكنة جامدة .

وتذهب مجريات الدراسة إلى أن الغرب لم يتوقف ، تاريخياً ، عن توظيف الواقعي

الحضاري لتسفيه المجرد الثقافي ، الممدود لابتلاع المحدود ، الكوني لاختراق المحلي ، والدينامي لتحنيط الساكن ، مما أسفر عن تبلور صيغة صراعية / انشطارية في مواقع التماس الحساسة مع الغرب ، يتطور فيها ، بصورة موازية ، وعي الثقافات غير الغربية بذاتها ، وادراكها لاختلافاتها ، واصرارها على تحقيق استقلالها الثقافي ، ومقاومة محاولات الدمج والالحاق ، وتفادي محاولات توحيد النمط الثقافي للعالم على الصورة الغربية .

وتخلص الدراسة إلى أن الصراع لن ينتهي . وإنما سيتوقف النجاح في التخفيف من حدته أو ضبطه وتوجيهه ، على مدى استعداد الغرب لا في مجرد تعديل مفاهيمه ونظرته وتعامله مع الثقافات المختلفة ، وإنما تثويرها جميعاً ، بتحويلها جذرياً من علاقة تنافرية بين أضداد إلى أخرى تكافؤية بين أنداد . كما سيتوقف على مدى جدية استجابة الغرب لطلب الثقافات غير الغربية «بتثقيف حضارته » مثلما حاولت هي دائماً الاستجابة لطلبه « بتحضير ثقافاتها» .

وعلى ضوء هذه الأبعاد ، تقترح الدراسة تحول الباحثين إلى أنواع مختلفة من التحليل أكثر ثراء وانسجاماً مع حقيقة وأبعاد ما يجري ، حقيقة ، على المشهد الثقافي الحيوي الحاسم .

The Problematic Aspects of Culture and Civilization : Sources and Dimensions of Forthcoming Conflict

Dr. Salem Sari
Department of Sociology
Qatar University

Abstract

The study is directed to critical examination of theoretical and practical problems of culture and civilization . It particularly examines whether these concepts involve any actual or potential conflict which is largely envisaged to be the new dominant form / source of clashes among societies (e.g. Fukuyama, 1992, 1995 ; Huntington, 1993) .

The study argues that conflict is neither an essential quality inherent in those concepts, nor a genuine reality built-in the core of their structures . It is rather an added reality and / or a choice / decision imposed upon them through the process of an unequal possession / manifestation of power among the parties involved - "THe West and the Rest " .

The study specifies mechanisms, techinques and strategies historically employed by the West aiming at distorting, undermining, and minimizing any valu-

able contribution of Non-Western cultures .

The study expects that the extent and direction of any potential future clash will be highly determined by vital strategic issues such as " cultural identity " , "cultural independence, " awareness of the cultural right of " being different " , and resistance of " unification of cultural type of the world " .

Finally, the study proposes theoretical and methodological developments for further research .

المقدمة :

يلاحظ باحثو علم الاجتماع الثقافي والدراسات الحضارية المقارنة أن المجتمعات تسير ، مع نهاية هذا القرن ، بسرعة وعمق ، نحو الاختلاف في البناء والتنظيم ، والتباين في الاتجاهات والتوجهات ، والتمايز في الانجازات والاسهامات الثقافية الحضارية .

وفي سلسلة من الدراسات الاستشرافية ، بدءاً من تسعينات هذا القرن ، يلاحظ باحثو علم السياسة والاقتصاد والدراسات الاستراتيجية ، أن شتى أنواع الحروب والصراعات التقليدية ، العسكرية الايدلوجية والسياسية الاقتصادية والاجتماعية الطبقية جميعاً ، قد حلت أو في طريقها إلى الحل النهائي ، قبل نهاية هذا القرن . فلم يعد الصراع صراعاً دموياً شرساً مدمرا ، ولم تعد مجرياته ونتائجه قادرة ، بنفسها ، على تقسيم العالم الواحد إلى عوالم نقيضة متنازعة ، ولن تكون النزاعات الصغيرة والكبيرة ، والحروب الساخنة والباردة ، ابتداء من الآن ، أكثر مما كانت عليه دائماً معتركات صاخبة دون معركة حقيقية ! إنما المعركة الحقيقة القادمة ، ذات النتائج الحاسمة ، ستكون معركة ثقافية / حضارية في المقام الأول .

فيجادل فوكوياما [٢] ، كمستشار استراتيجي ومخطط للسياسة الخارجية الأمريكية ، أن انهيار الاتحاد السوفيتي ، وتفكك منظومته الشيوعية ، لم يضع حدا نهائيا للصراع التقليدي فحسب ، وإنما وضع نهاية للتاريخ أيضاً باعتباره ، إلى الآن ، تاريخ صراعات مريرة مدمرة . وبتلك النهاية ، يميل التاريخ إلى الاستقرار عند الرأسمالية العالمية كنظام اقتصادي أوحد ، كما يميل إلى الإطمئنان للديمقراطيات الليبرالية الغربية كنظام اجتماعي سياسي عالمي أمثل .

وفي مؤلفات لاحقة ، يتابع فوكوياما [٣] جداله بالذهاب إلى أن اتجاه التاريخ العالمي الجديد ، بمنطلقاته ومحركاته الجديدة ، يقتضي صعود قوى جديدة تحركه بديناميات ومسارات جديدة ، محورها الثقة Trust ، كفضيلة اجتماعية ، وكرأسمال اجتماعي جديد للثقافات في التعامل والتفاعل (بدلاً من رأس المال الاقتصادي الماركسي القديم) ، وكضابط أخلاقي فعال في الإدارة والتجارة بين الدول والمجتمعات . (بدلاً من ديناميات السوق الرأسمالي القديم) .

ويجادل هانتغتون [٤] ، أستاذ علم السياسة والدراسات الاستراتيجية في جامعة هارفارد ، أن التاريخ لن ينتهي ، وأن الصراع لن يختفي ، وإنما سيكتفي كل منهما بتغيير مصادره واتجاهاته ، وتبديل أشكاله ، وآلياته ، بالتحول من صراع دول ومجتمعات وطبقات إلى صراع ثقافات وحضارات . وسيحدث هذا ، بدرجة من التأكد والاصرار والخطورة ، يكون فيها من الصعب التصور أن مصادر الانقسامات القادمة وأبعادها وخيوطها ستكون شيئاً آخر غير مصادر وأبعاد

وخيوط ثقافية / حضارية أولاً وأخيراً .

وبرؤية مماثلة ، سبق لكوتكن (٥) ، أن ذهب إلى أن ملامح القرن القادم تشير إلى أن الإنسانية ماضية في تشظية نفسها إلى مجموعات ضيقة الأفق ، منغلقة على ذاتها ، ومعادية للآخر في الغالب . فرغم التفاؤل بأن تشهد نهاية القرن العشرين نهاية للتاريخ الصراعي ، وتحقيق نظام عالمي سياسي اقتصادي كامل شامل ، والوصول إلي نظام ثقافي حضاري واحد موحد ، فإنه يتجه ، بدلاً من ذلك ، نحو الأفول وسط اهتمام متزايد لشعوبه وجماعاته بنفوذ فعلي للثقافات العرقية ، والعقليات القبلية ، والموجهات الدينية ، التي تشير جميعاً إلى تجديد السعي إلى ذاكرة الماضي العدائي ، وروحه العرقية ، وخصائصه الإنعزالية المستمرة على نطاق عالمي .

وحديثاً ، يذهب موريس برتراند (٦) الأستاذ بمعهد الدراسات العليا في جنيف ، إلى أن نهاية القرن العشرين هي أيضاً نهاية الصراع العسكري على الصعيد العالمي . فمع سقوط جدار برلين ، وسقوط المعسكر السوفياتي نفسه ، لا تكون الحرب وحدها هي التي انتهت ، وإنما فكرتها أيضاً . وليس وجود " العدو " هو الذي انتفى فحسب ، وإنما مفهومه أصلاً . ولم تفقد المؤسسة العسكرية ، والايدلوجية التي تغلفها ، بريقها فقط ، وإنما فقدت أيضاً مبرر وجودها وشرعيتها التاريخية ومرتكزها القانوني والأخلاقي .

إشكالية الدراسة وأهدافها ومجرياتها

تنطلق هذه الدراسة من سؤال محوري :

ماذا في مفاهيم الثقافة والحضارة من **إشكاليات نظرية** ، قديمة أو جديدة ، وماذا فيها من **مشكلات عملية** ، بارزة أو كامنة ، حتى تعاود الصعود إلى سلم أولويات المشاريع البحثية للأكاديميين من علماء الاجتماع والسياسة والاقتصاد ، وتقفز إلى قمة المهمات الحيوية للسياسين والمخططين والخبراء الممارسين جميعاً لعمليات ضبط وإدارة الأزمات الدولية في العقود القليلة الآتية ؟

بل ماذا في هذه المفاهيم من **قوى صراعية** ، فعلية أو ممكنة ، حتى ترشحها لتكون المصدر العريض للتوترات والصراعات ، والنزاعات والصدامات ، في الحقبة القادمة ؟؟

تتناول هذه الدراسة التحليلية مفاهيم الثقافة والحضارة بصياغتها النظرية ، كمنظومات معرفية متجاورة ، وأنماط مثالية مجردة ، ثم تتناولها **بممارستها العملية** ، كمشكلات تفاعلية ملموسة ، وسياسات واقعية على الأرض .

وتسعى الدراسة بذلك إلى :

١- تحديد مجموعة من مواضع **الافتراق والالتقاء** بين هذه المفاهيم ، وتفكيك مجموعة أخرى من مغالطات الخطاب الثقافي / الحضاري السائد ، كما ترسخت في أدبيات الأنثربولوجيا والاجتماع والسياسة والاقتصاد ، وكما تأسست ، عملياً ، في العلاقات بين الجماعات والمجتمعات والدول والشعوب .

٢- تأطير بعض خطوط التماس **الفعلية** بين خصوصيات الذات الثقافية وشروط الآخر الحضاري ، ومدى ما تحمله من مخاطر الانقسام والانشطار .

٣- استشراف مواقع الصدام المستقبلية **المحتملة** ، وتوقع **اتجاهات** الصراع ، **وآلياته** ، **والنتائج والأبعاد** التي يمكن أن يصل إليها ، أو يستقر عندها ، في الحقبة القادمة .

وتجري الدراسة بافتراض رئيسي بأن مفاهيم الثقافة والحضارة ثنائية تجريدية مصاغة أساساً للسير جنباً إلى جنب كأجزاء **متكاملة** لعالم واحد ، تتناوب الظهور كوجهين متقابلين لعملة واحدة ، يتجمع فيها من مواقع الارتباط والالتقاء والاتصال ما يفوق كثيراً مواقع الانفصال والافتراق والقطيعة . مع التأكيد بأن الفروق التحليلية بينها ليست فروقاً نهائية قطعية أو مطلقة بقدر ما هي مجالات علائقية نسبية متبادلة ، كتلك العلاقات التي يمكن الوقوف عليها في جدلية الاختلاف والائتلاف ، الانفصال والاتصال ، الكامنة أو المتضمنة جميعاً في تفاعل كل من : الذاتي والموضوعي ، الرمزي والواقعي ، الخاص والعام ، المحلي والعالمي ، الساكن نسبيا والمتحرك دوماً .

وتذهب مجريات الدراسة إلى أن الغرب قد سعى ، بصورة منظمة طوال القرن الحالي على الأقل ، إلى تحويل الثقافة والحضارة من مفاهيم حيادية **متعادلة متفاعلة جدليا** ، إلى ثنائيات **متفاوتة متمايزة عملياً** ، مشحونة بالتوتر والصراع .

فقد حرص الغرب ، بكثير من التصميم ، على تقديم السباق التاريخي بين الدول والمجتمعات باعتباره صراعاً **حضارياً** محدد الشروط مسبقاً ، وليس تنافساً ثقافياً مفتوحاً بتلقائية . ونجح الغرب ، في هذا الصراع ، في أن يقف **منفرداً** في تمثيله للآخر الحضاري ، وتقديم نفسه باعتباره الواقعي المجسد ، العلمي التقني ، الكوني الممتد ، والدينامي المتحرك دائماً ، وبأنه ، وحده ، المنجز المسهم المتفوق الذي يفرض على غيره شروطه في التطابق والتماثل وتوحيد النمط .

كما نجح الغرب في تثبيت الثقافات غير الغربية لتقف **مجتمعة** في تمثيلها لخصوصيات **الذات الثقافية** ، ولم يترك لها إلا مجالاً ضيقاً لتقديم نفسها ، طواعية أو قسرا ، باعتبارها ثقافات مثالية

مجزأة ، ضيقة محدودة ، محلية خصوصية ، ساكنة جامدة : ثقافات تدافع عن خصوصيتها واختلافها لأنها عاجزة عن الانجاز والإسهام وعديمة الفاعلية والتأثير في تحريك التاريخ الإنساني .

وبآليات وأساليب شتى ، لم يتوقف الغرب ، تاريخياً ، عن توظيف الواقعي الحضاري لتسفيه المجرد الثقافي ، الممدود لابتلاع المحدود ، الكوني لاختراق المحلي ، والدينامي لتحنيط الساكن .

فتطور لدى الثقافات الأخرى ، بذلك ، وعي بذاتها وادراك لاختلافها ، واستثار عندها مجموعة مضادة من ردود الأفعال السلبية العدائية الصدامية ، تتراكم لتتحول ، في الحقبة القادمة ، إلى أفعال أصلية ، يأخذ فيها التعامل أشكالاً انشطارية تتحرك ضمنه أكثر الثقافات انجذاباً **للإلتصاق** بالغرب إلى أشدها اصراراً على **الافتراق** عنه .

ورغم أن هذا النوع من الصدام ، ذي المصادر والأبعاد الثقافية ، أكثر ليونة وغموضاً وسلمية من أشكال الصراع التقليدية ، فمن المتوقع أن لا يكون ، مستقبلاً ، أقلها عمقاً وخطورة وتماسكاً .

أولاً : جدلية المثالي والمادي

الثقافة منظومة رمزية هائلة ، مفاتيحها الرئيسية المعاني والدلالات الرمزية الثقافية أيضاً . وموضوع الثقافة هو الرموز ، كاختزالات تجريدية للأشكال والأنماط والصيغ الثقافية الرئيسية . بدأت الثقافة مع بدء تعامل الإنسان مع الرموز ، وتطورت بتطور هذا التعامل ، وافترقت بافتراقه . وقد غدا الإنسان ثقافياً منتجاً للثقافة ، أو مستهلكاً لها ، عندما غدا بإمكانه استيعاب المعاني الرمزية للأشياء والظواهر ، والأشخاص والأماكن ، والأحداث والمواقف ، والتعبير عنها بسلوك وأفعال رمزية ثقافية أيضاً [٧] .

تتضمن الثقافة رموزاً لجميع أوجه الحياة في مجتمع معين ، وعلى مستويات متفاوتة : الله ، الطبيعة ، الكون ، الإنسان ، والعالم الخارجي . إذ تحيط كل ثقافة القضايا الكبرى في حياة الإنسان والمجتمع بأسئلة كبرى ورموز مكثفة حول **الإنسان** : بنظرته إلى نفسه ، وعلاقته بأخيه الإنسان داخل مجتمعه وخارجه ، نظرة الذات لذاتها ونظرتها للآخر ، موقع الإنسان في العالم ، وحجمه بين الأشياء جميعاً . وتخصص الثقافة أسئلة ورموزاً حول **الله** : قصة الخلق والوجود ، والمصير ، مدى التفرد وحدود القدرة ، ومكانة العقل إزاءها . وأسئلة أخرى حول **الطبيعة** : معايير المقدس والمدنس فيها ، مدى توجيه الإنسان على الاحترام والانسجام والتعايش معها ، أو

الدخول في حرب معها واخضاعها لسيطرته والتحكم فيها . ثم أسئلة أخيرة حول **العالم الخارجي**: مدى الضيق والشمولية في رؤية حدوده وامتداداته ، الانفتاح أو الانغلاق عليه ، الاتصال والتواصل فيه ، أو الانكسار والقطيعة معه .

أما موضوعات الرموز **فواحدة** عند جميع المجتمعات الإنسانية : الحق والباطل ، الخير والشر ، العدل والظلم ، الفضيلة والرذيلة ، القوة والضعف ، الكرامة والذل ، الوفاء والغدر ، الرجل والمرأة ، الحب والجنس . . . إلخ ، ولكن الثقافات المختلفة للمجتمعات المختلفة هي التي تجعل لها صيغاً وأفعالاً ، حركات وسكنات ، تلميحات وتعبيرات **متباينة** المعاني ، متفاوتة الدلالات ، إلى درجة التضارب والتضاد ، بقدر ما تشحن فيها من مفاهيم ، وتحملها من قيم ، أو تضمنها أيدلوجيات ، بأكثر مما تحتمل عادة بصورتها النقية الصريحة المباشرة . ولذلك تكمن في هذه الرموز **الإشكالية التفاعلية** بين الثقافات المختلفة . فالثقافات المختلفة ، بقيمها وتأكيداتها الثقافية المختلفة ، وبتمثيلاتها اللغوية المختلفة ، هي التي تجعل من الرموز الثقافية « كلمات سر » خاصة ، تقال لجميع الناس ولكن لا تفهم ، بدقة إلا من جانب أصحاب الثقافة الواحدة ، ومن خلال مضامينها ومراجعها . والثقافات المختلفة هي التي تصيغ الرموز على شكل « رسائل خفية» ترسل للناس جميعاً ولكنها لا تصل ، بمعانيها الضمنية المقصودة تماماً ، إلا لأهلها المعنيين باستيعابها وتمثلها .

أما الحضارة ، من جهة أخرى ، فهي نظم عالمية وتجسيدات وتطبيقات عملية واقعية ، ذات معان بارزة ودلالات صريحة مباشرة ، قابلة للفهم والاستيعاب ، وممكنة الاستخدام والانتشار بين أصحابها المساهمين (الرواد المؤسسين ، والمطورين اللاحقين) ، وبين أفراد المجتمعات والثقافات التي تنتقل إليها ، على السواء . فليس من شأن الحضارة أساساً ، أن تحمل شيئاً خاصاً من المعاني والمحتويات المستترة والدلالات الضمنية ، والأيدلوجيات المبهمة . فقد تحمل الدلالات والأدوات الحضارية ، كالسيارة والطائرة والمذياع والتلفاز والحاسوب والورق والعطور . . . إلخ ، ملامح وبصمات ، وحتى لون ونكهة ، ثقافات بلاد المنشأ الأصلي . ولكن ليس من شأنها أن تختبئ وراء معان ودلالات ثقافية خاصة أو تشحن بأيدلوجيات محلية ضيقة لتحتمي بها ، إلا بمقدار ما يلائم فلسفتها وملامحها ورسالتها الحضارية العامة . وذلك لأن الحضارة ، في الأصل ، نظم ومناهج ونتائج علمية ، كما هي أساليب وتقنيات وتطبيقات عملية، مجسدة بصورة واقعية ملموسة تماماً ، صريحة مباشرة تماماً ، وحيادية بريئة تماماً .

فعلوم الطب والصيدلة والفلك والرياضيات والفيزياء والكيمياء . . . إلخ ومناهجها ونتائجها وتطبيقاتها ، مجالات علمية عالمية ، واقعية دنيوية ، وصريحة حيادية ، إلا بمقدار ما

تود الثقافات المحلية المستقبلية لها ، أو المتعاملة معها ، إحاطتها برموز وعقائد وأيدلوجيات ثقافية إضافية خاصة .

فالسيارة ، مثلاً ، كنظام علمي تقني ، انجاز واسهام حضاري ، بلا شك ، وهذا النظام واحد في جميع المجتمعات الإنسانية ، المسهمة والمستفيدة ، في آن واحد . والسيارة نفسها ، كموضوع للرؤية وطريقة للاستخدام والتعامل ، موضوع ثقافي مختلف الرموز المحيطة به باختلاف ثقافات المجتمعات المختلفة . فيمكن إذن ، أن يضاف إلى التكنولوجيا ، أو ينعكس عليها ، رغم أنها لا تحتمل ذلك عادة ، أنماط من التصورات والمعتقدات ، وطرق في السلوك والتعاملات ، مجربة مألوفة ، أو مرغوبة متسامح معها ثقافياً .

ويجب ملاحظة أن هذه الثنائيات المفاهيمية " ثقافة / حضارة " لم تكن صياغات ساكنة بريئة يوما ، طيلة القرن الحالي على الأقل ، إلا ربما في النظريات والأدبيات ، لا في الممارسات والتفاعلات الحقيقية بين دول ومجتمعات دنيوية .

فمنذ أوائل القرن السابع عشر تقريباً ، والغرب يسير بتفوق كلي وقوة جارفة لم يأخذ معها أية دولة أو مجتمع أو ثقافة / حضارة خارج دائرته الغربية مأخذا جدياً . ولكن مع نهاية الحرب العالمية الثانية ، كان يمكن للغرب الوصول بعلاقاته مع المجتمعات غير الغربية إلى صيغة تكافؤية تعادلية تقترح شيئاً كالآتي : تمثل **الثقافة** اتفاق الكل على **اختلاف الكل** مع الكل ، وتمثل **الحضارة** اعتراف الكل على تفوق البعض ، مرحلياً . ولكن الغرب اتجه ، مرة أخرى ، بكثير من غرور القوة ونشوة النصر ، إلى اقصاء دور الثقافات الأخرى ، بانكار صيغة التعددية في صنع الحضارات ، بالإصرار على وحدانية الصانع والمضنوع ونمطية الصنع ، وبترسيخ الاعتقاد بأن ما يشهده العالم اليوم من حضارة ليس إلا حضارة الواحد الأحد الأكيد ، الغرب المتفوق اليوم وغداً بالتأكيد !

فرغم أن مفهوم " الغرب " لا يشير ، أساساً ، إلى وحدة كلية ثابتة قائمة على التجانس والانسجام ، فقد نجح الغرب في سعيه على حمل الثقافات غير الغربية على الاعتقاد بأن **الحضارة ذات طبيعة غربية خالصة** ، بأن الغرب والحضارة صنوان متلازمان تاريخياً - بدءاً من الجذر اليوناني ، مروراً بالجذع الأوروبي ، وانتهاء بالامتداد الأمريكي .

ويلاحظ توينبي (٨) أن نجاح الحضارة الغربية ، مادياً قاد إلى فرض الغرب لفكرته الخاطئة بأن " النهر الغربي " هو النهر الوحيد الذي تنبع منه الحضارة العالمية ، وأن جميع ما عداه إما روافد له أو مصبات . وتابع الغرب فكرته المتعالية هذه بثلاثة أنواع من الوهم : وهم حب الذات ، وهم الشرق الراكد ، ووهم التقدم الخطي المستقيم .

وقد تزامن الاستعمار الغربي مع الأنثربولوجيا الغربية ، ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر تقريباً ، وتطابقا في الأهداف والتوجهات ، في التأسيس لفكرة تفوق الغرب ، لدى الثقافات غير الغربية ، والتسليم له بفضل السبق ، ومركزية الدور ، وطليعية المهمة ، حتى بدأت معالم نظرة متكاملة بالظهور والتبلور متجهة إلى الإقتناع ، أو مقتنعة فعلاً ، بالاختلاف الكيفي بين " الغربي " وغيره (٩) .

وطوال الحقبة نفسها تقريباً ، والغرب لم يكف عن محاولته المنهجية المنظمة في تحويل **المقدس** الثقافي إلى **مدنس** حضاري ، بنزع هالة الاحترام عن المكونات اللامادية للثقافات ، ووصمها بالعجز والجمود والتخلف ، من جهة ، واضفاء طابع الضرورة العملية والأهمية الحيوية على المكونات المادية للحضارة باعتبارها دليلاً ملموساً مجسداً للتقدم والاسهام .

ويكثف الغرب ، في الوقت ذاته ، من محاولاته المستمرة في **تذويب الحساسيات الثقافية** المترسبة في نفوس المجتمعات غير الغربية وعقولها ، **وتدعيم الاعتقادات** بصحة الأسس التي تقوم عليها حضارته ، لنيل الاعتراف بتفوقه ، والنظر إليه باعتباره النموذج الحضاري المستقبلي المتقدم للمجتمعات جميعاً .

وفي سبيل ذلك ، يعمل الغرب على توظيف أشخاص آخرين مهمين ، وتكرار مقولات شائعة نافذة ، واستغلال مواقف ضاغطة مستجدة ، واستخدم صيغ تفاعلية جذابة (من هذه ، مثلاً ، " العلم لا وطن له ولا دين " ، " لا مفر من اللحاق بركب الحضارة والتقدم " ، " إذا لم تستطع أن تهزمهم فانضم إليهم ، إذن" !!) يحاصر فيها جميعاً مجريات الحياة العامة لمجتمعات العالم الفقيرة الباحثة ، بيأس وإحباط ، عن مخارج (سحرية) لها من مأزق التبعية والتفكك والتخلف نحو النهضة ، والتنمية ، والتحديث ، لحملها على إعادة صياغة تجاربها على غرار تجربته ، والسير في سياقه ، والتحرك ضمن شروطه .

إن حرص الغرب على **إخفاء المصدر الثقافي لحضارته الغربية ، وتغليف الأسباب الحقيقية وراء ممارساته المختلفة** ، سواء في أمور العلم والتقنية ، السياسة والاقتصاد ، أو الحرب والحب ، هي **ممارسة غربية متأصلة مستمرة في تاريخ الحضارة الغربية** (١٠) .

ويذهب الغرب في تحجيم الطابع القيمي لحضارته ، بإبراز وتقديم الفكرة الأكثر جاذبية وحيادية الذاهبة باستمرار للزعم بأن ما أنجزه حضارياً لم ينجزه لنفسه فقط وإنما هو إسهام غير مشروط لإستعمال **العالم كله** (وأحياناً انجاز يتم **نيابة عن** هذا العالم) !

فحتى لا يبدو تفوق الغرب وانتصاراته وكأنها انتصارات دين على دين أو ملة على أخرى ، أو قيم على غيرها ، فقد حرص الغرب ، مثلاً ، على تقديم حضارته الغربية للعالم غير

الغربي ، خاصة للشرق العربي الإسلامي ، على صورة **حضارية دنيوية** لا دينية ، لم تحقق انجازاتها بفضل الدين وإنما على العكس تماماً ، باقصاء تأثير الدين وتحجيم تدخلاته ؛ وأنها **حضارة علمية تقنية** تستند إلى حقائق العلم الموضوعي ، وتطوير المعرفة العلمية التقنية ؛ ثم أنها ترتكز على مبادئ راسخة من **الليبرالية والديمقراطية** الغربية تسعى لخير الإنسان على هذه الأرض، وأنها ، بذلك كله ، **الحضارة الكاملة الدائمة والناضجة النهائية** التي يقع عليها عبء قيادة الإنسانية نحو الوحدة العالمية (١١) .

وهكذا نزع الغرب عن مفاهيم الثقافة والحضارة حياديتها وبراءتها ، ونفث فيها من روحه كثيراً من مشاعر السمو والتفوق والهيمنة ، حتي غدا اقتران المجتمعات بواحد منها دون الآخر أمراً مذلاً ، على الغالب ، للثقافات البسيطة (الثقافات الإفريقية والأمريكية اللاتينية ، مثلاً) وأمراً منفراً ومبخساً ، على الخصوص ، للحضارات القديمة العملاقة المتوقف بعضها ، مرحلياً ، عن الإنجاز الكبير (الحضارة العربية الإسلامية ، الصينية ، الهندية ، مثلاً) .

لقد استقرت هذه المفاهيم ، صوراً **متقابلة متضادة متنافرة** : تشير الثقافة إلى منظومة محلية ضيقة ، لا تمتلك إلا منطقها الذاتي ، لا تنبيء إلا عن سطوة التفكير الأيدلوجي الدوغماتي الأحادي المتعصب ، لا تقود إلا إلى سيطرة الفعل العاطفي الآني المتشنج ، لا تسهم إلا بتقديم منظومات قيمية محدودة ، ولا تقترح إلا التمسك بمبادئ وأخلاقيات غامضة مبهمة .

وتشير **الحضارة** ، في المقابل ، إلى نموذج كوني متفوق ، يتيح لصاحبه الأدعاء بامتلاك المنطق العلمي والالتزام بالمنهجية الموضوعية الصارمة . واحتكار الفعل العقلاني المنطقي العملي، وتقديم الانجازات العلمية الملموسة ، وتوفير السلع والآلات والأدوات والتطبيقات التقنية المتطورة .

ويلاحظ نقاد هذا المنطق الغربي ، أن العلم وتطبيقاته واستخداماته قضايا **ليست بريئة تماماً، وليست محايدة تاريخياً** . وإنما دخلت ، منذ فترة طويلة ، ميدان الصراع بين الغرب ، من جهة ، وبقية مجتمعات العالم ، من جهة أخرى . فيلاحظ ادوارد سعيد (١٢) أن الشرق ، مثلاً ، برموزه الثقافية الغربية وخصوصيته الفوضوية الانفلاتية ، كان يهرب دائماً من قبضة الغرب المعرفية إلى أن تحول إلى موضوع علمي معرفي ومشروع بحثي ميداني ، فأصبح باستطاعة الغرب الاقتراب منه ، الوصول إليه ، وأدارته وأحكام السيطرة عليه وضبطه .

كما يجادل نقاد آخرون بأن الغرب قد استعمل خطابه العلمي لتعزيز مركزيته وهيمنته على الأطراف التابعة . ففي سياق عقلانية الحضارة وعلميتها وموضوعيتها وبراءة انتاجاتها ، "خلف" الغرب تصوراً عاماً بأن التطور الأوروبي الغربي ليس مقيداً بشروط التاريخ الغربي وسياقه ، وإنما

هو نمط كوني ثابت ، لا مفر من أن تسلكه المجتمعات الأخرى سبيلاً للتقدم والتطور . فهو ليس نمطاً واحداً بين أنماط مختلفة تتنوع بتنوع التاريخ الاجتماعي للمجتمعات وإنما هو النمط العالمي (١٣) .

ويمكن ملاحظة أن العلم عملية متطورة تاريخياً ، وموضوعية منهجياً ، ولكنها ليست عملية متمردة على سياقها الثقافي ، أو متعالية على شروط ومحددات البنية الاجتماعية التي نمت فيها وتشكلت داخلها . وليس العلم انتاجاً موضوعياً خالصاً متحرراً تماماً من القيم . وليس هو والتكنولوجيا بالضبط قبائل عالمية دائمة الترحال دون انتماء أو جنسية أو حتى لون ورائحة .

ولا يمكن بالطبع تفسير العلم بالرجوع إلى تكوينات بيولوجية خالصة أو متوارثة بين أفراد جنس أو عرق أو شعب من الشعوب . وإنما بترتيب أولويته ومكانته كقيمة ثقافية بين منظومة القيم الاجتماعية السائدة في مكان معين وزمان معين . ففي الحضارة الغربية مثلاً ، يمثل السعي وراء المعرفة العلمية ، كما يذهب برنتون (١٤) ، جزءاً أساسياً من القيم الغربية ، ولكنه لا يستطيع بحال من الأحوال ، صنع هذه القيم .

إن العلوم والتكنولوجيا انتاجات حضارية متطورة بأسلوب ومدى أسرع كثيراًمن تطور القيم ، ولكنها لا تمثل إلا **انتاجات ثقافية أساساً** ، نابعة من المحيط الثقافي الخاص لأصحابها ، ومتطورة بتطور الوعي للإنسان والمجتمع المنتج ، كما أنها مطوعة للتعبير عن نمط احتياجاته ومصالحه ، واستيعاب أهدافه وتوجهاته . ولا تستطيع الانتاجات الحضارية الافلات من حمل السمات الثقافية للثقافة المجتمعية المنتجة ، والتحلي بخصائصها الأساسية ، والتعريف عليها ببصماتها المميزة . كما أنها لا تستطيع التهرب حتى من حمل رسائلها الثقافية ، بدلالات واضحة أو خفية ، وبارتباطات مباشرة وغير مباشرة .

ويعني هذا ، في الواقع الفعلي ، أن النظريات والمناهج العلمية ، والطرق والأساليب التطبيقية ، وراء انتاج وتصنيع السلع والالات والأدوات الحضارية الغربية ، بهذه الوفرة المادية الهائلة - بدءاً من الأسلحة الثقيلة ، والحواسيب الدقيقة ، وتقنيات الاتصال المذهلة ، وانتهاء بمشروبات "الكوكا كولا " ومأكولات "الهامبرغر" ، وملبوسات "الجينز" وقبعات الشيكاغو بولز، . . . إلخ ، ليست إلا أفكار نابعة من قيم الثقافة الغربية الرئيسية ، وممثلة لاتجاهاتها وخطوطها العامة ، السائدة **كنمط حياة ثقافي غربي** مميز : وهذه بالتحديد قيم العمل والإنتاج ، وقيم الامتلاك والاستهلاك ، والاتجاه نحو الإنتاج الخاص على مستوى واسع الموجه نحو الاستهلاك على مستوى واسع أيضاً . وما هذه القيم والاتجاهات الثقافية المجتمعية الخاصة ، بدورها ، إلا حصيلة تراكم وتفاعل وثورات غربية هائلة ما كانت لتتم أو لتؤثر ، خارج محيط

التجربة الخاصة للإنسان والمجتمع الغربي - بدءاً من الثورة الدينية (البروتستانتية وتبلور النزعة الفردية) ، فالثورة العلمية المنهجية ، مروراً بالثورة الاجتماعية السياسية (الثورة الأمريكية والفرنسية) والثورة التصنيعية الرأسمالية ، وانتهاء بالثورة التقنية المعلوماتية (الحاسبات الآلية والأقمار الاتصالية وشبكات الانترنيت الالكترونية) .

فلم يأت العلم ، إذن ، رفضاً **للواقع الثقافي** الغربي أو ثورة عليه ، بقدر ما أتى على صورة تغيرات جذرية في النظر إليه والتعامل معه ، واصرار على تجاوزه معرفياً [١٥] بنظرة جديدة تماماً للإنسان الغربي إلى نفسه ، والآخرين من حوله ، وإلى الطبيعة والكون والعالم الخارجي . فأعاد الوعي الغربي ، المتطور بالعلم ، الممتد في الزمان والمكان ، تشكيل المجتمع والثقافة وتفاصيل الحياة اليومية فيه نحو قيم ومبادئ وتأكيدات ثقافية رئيسية جديدة ، شكلت ، بدورها ، **مقومات أساسية للثقافة الغربية المميزة** :

الإنسان آلة عاقلة مفكرة . الفرد مركز المجتمع والكون . العقل منهج وسلطة . العمل ضرورة حياتية وقيمة انسانية معاً . جمع المال واستثماره دليل عملي على النجاح والتميز . المنفعة العلمية مقياس منطقية الفعل وواقعيته وأخلاقيته . السعي الفردي المشروع وراء المصالح الذاتية والمبادرة بإنشاء المشاريع الخاصة الضخمة [١٦]

وهكذا ضمن تأكيدات واتجاهات "الحاضنة الثقافية" المختلفة للمجتمعات المختلفة ، يمكن فهم نمو العلم ومناهجه في المجتمع العربي الإسلامي في حقبة زمنية مبكرة (من القرن الثامن إلى الرابع عشر الميلادي تقريباً) ، وتطور أساليبه وتطبيقاته (علوم الرياضيات ، الفيزياء ، الكيمياء ، الفلك ، الطب ، وتطبيقاتها العملية الورق ، الكتاب ، البوصلة ، النسيج . . . إلخ) ، من خلال **التأثير والتأثر الثقافي** ، وتبلور سماته الحضارية من خلال التمسك بالقيم الثقافية الإسلامية الداعية إليه والمشجعة على انتشار وتعميم فائدته ، والمؤكدة على مركزية الإنسان وكرامته ، ومن خلال مناخ ثقافي مجتمعي عام متسامح مع الاختلافات من أي نوع [١٧] .

تماماً كما يمكن فهم نمو العلم وتطور تطبيقاته في المجتمع الغربي في الأزمنة الحديثة (بدءاً من القرن السابع عشر بصورة ملحوظة) من خلال ثقافة مجتمعية اتسمت بالعنف والحرب والانتقام ، والميل إلى التفكير في إطار عنصري ، واتجاهه نحو اتجاهاتها الثقافية الرئيسية بالإهتمام بنظريات وأبحاث وتقنيات الغزو العسكري والسيطرة والضبط والمراقبة [١٨] .

وبالمثل ، لم يكن تقدم اليابان ، في واقع الأمر ، كحضارة تقنية متطورة ، إلا بانبثاقها من ، وتعبيرها عن ، ثقافة شرقية ثرية أنتجت مجموعة هائلة من القيم والمعتقدات والرموز الجمعية ، والمبادئ والمواقف الأخلاقية المشتركة ، الدافعة جميعاً نحو انتاج حضاري ، علمي

وتقني ، متميز ثقافياً بسمات العمل بروح الفريق ، وإحساس جمعي مفرط بالمسؤولية ، وحس فردي منفرد بالإنضباط الداخلي .

ونما العلم والتكنولوجيا ، كذلك ، في الحضارة الصينية في غياب نسبي لتوجيه الحرب والثورة والعنف ، تحت تأثير الكونفوشوسية . وينمو العلم ، ببطء شديد ، تحت تأثير البوذية ، في كوريا وفيتنام وسريلانكا وبورما وكمبوديا وتايلاند ولاووس والتبت باهتمام ثقافي مماثل بالقوى الفائقة للإنسان في السيطرة على مصيره والبعد عن اخضاع البشر للالات ، والميل إلى التأمل وروح الثقة واللاعنف [١٩] .

ولكن الغرب كرس تقدمه العلمي والتقني ، كلياً ، لتدعيم وتحقيق هدفه في الوصول بحضارته الغربية إلى **حضارة القوة** بكل مظاهرها وممارساتها وتوجهاتها المادية العنيفة ، ولم يبذل جهوداً ثقافية موازية لدمجه **كعنصر قوة لحضارته** الغربية تماماً كالعناصر اللامادية في الثقافات الأخرى .

ورغم أن الآلية التي يتابع بها الغرب دعواه في حيادية العلم والتقنية المكونة لحضارته الغربية ، من أكثر آلياته قوة منطقية وتماسكاً ذاتياً ، كثيراً ما نفذ منها ، وما يزال ينفذ ، بدون عوائق جديه ، إلى الثقافات الأخرى ، فإنها أثارت أيضاً ، وما زالت تثير ، شكوكاً ومخاوف وتحفظات لدى كثير من الثقافات ، واصراراً على استجواب أهدافها الكامنة ونواياها الحقيقية .

ففي العالم العربي الإسلامي ، مثلاً ، رغم حاجة المجتمع المتزايدة لعلم الغرب وتقنيته ، لم تستطع جماعة العلماء والمثقفين والسياسين والاقتصاديين المنادين بالعلمانية والواقعية والبراجماتية اقناع الناس في مجتمعاتهم بدنيوية الحضارة الغربية ، وتجرد أسسها ومظاهرها ، وبراءة انتاجها . فربما لم يختلف العرب المسلمون في تاريخهم المعاصر ، في أمر ، وهم يبحثون عن نهضة حضارية لهم ، مثل اختلاف مواقفهم من الحضارة الغربية . فتباينت ردود أفعالهم إزاءها ، وهي تفرض نفسها عليهم كنموذج حضاري وحيد أمين ، وتشعبت إلى فرق وأحزاب وجماعات دينية انعزالية سلفية أصولية ، محافظة رافضة ، اصلاحية توفيقية ، تحديثية عصرية ، وعلمانية تغريبية . . . إلخ لم يكن أي منها أفعالاً أصلية وإنما مواقف دفاعية مهزوزة مهزومة ، يعتريها الخلل النفسي إزاء قوة الحضارة الغربية ، وظل مرجعها الحضارة الغربية نفسها كأمر واقع محيط [٢٠] .

ثانياً جدلية الوجود والحدود

الثقافة نسق كليّ معقد للنشاطات الإنسانية ، متداخل الأجزاء متكامل الوظائف .

وتشتمل منظومة الثقافة على مجموعة من المعارف والخبرات ، المعتقدات والايدلوجيات ، الآداب والفنون ، السنن والأعراف ، النظم والتنظيمات ، القوانين والأخلاقيات ، العادات والتقاليد والشعبيات ، في مجتمع معين ومحدد الهوية .

والثقافة طريقة حياة المجتمع الخاصة ، اسلوبه وطابعه النوعي المميّز ، وهويته الاجتماعية المتفردة : تصيغ شخصيات افرادها ، تطبعها بطابعها وتكسبها ملامحها الرئيسية وسماتها الخاصة ، وترسم لأفرادها انماطاً معيشية ، تقترح عليهم طرقاً للتفكير والتصورات ، وتحدد لهم قنوات للسلوك والتفاعلات ، وتسير بهم نحو نماذج من الاتجاهات والتوجهات .

ولا تتساوى الثقافة والحضارة في الأهمية بالنسبة لوجود أي مجتمع واستمراره : الثقافة **متطلب مسبق** لوجود أي مجتمع . أما الحضارة فليست ، رغم اهميتها ، إلا **متطلباً إضافياً** لاستمراره . إذ يمكن ، تاريخياً ، ملاحظة أنه ليس هناك جماعات أو مجتمعات دون ثقافة . ولكن هناك الكثير من المجتمعات والأمم والشعوب ما زالت دون حضارة . فيمكن للمجتمعات أن تبقى وتستمر دون حضارة . ولكنها لا تستطيع أن توجد على الإطلاق دون ثقافة . ترث المجتمعات ثقافتها وتورثها ارثاً اجتماعياً خالصاً . ولكن قليل منها فقط يستطيع أن ينتج حضارته بكفاءة وفاعلية وتميّز . وترى الثقافات أن اخطر متطلب عليها اجتيازه هو متطلب **اثبات الوجود** وليس ، بالقدر نفسه ، **امتداد الحدود** . إذ تكتفي كثير من الثقافات بذاتها وبوجودها داخل حدودها وحماها الخاصة ، ولا تطمح بالتوسع والامتداد عبر الحدود إلى مناطق ثقافية مغايرة .

إن الوعي الجمعي بالثقافة هو الذي يجعل منها **حقيقة جمعية** : الوعي بالمرجعيات المتجانسة والقواسم المشتركة ، الخلفيات الثقافية الواحدة ، والتجارب الاجتماعية التاريخية الموحّدة . ومن هذه المرجعيات الثقافية الحية الوعي بالتاريخ والجذور ، وبالمكان والزمان ، بالدين واللغة ، بالواقع المعاش ، بالهموم والإهتمامات ، بالطموحات والتحديات ، وبالمصير والنهايات . وبدون هذا الوعي ، تبقى مسألة الهوية والإنتماء والولاء مسألة عائمة . فنحن عندما نتحدث عن ثقافة مجتمعية عربية ، غربية ، يابانية ، صينية ، هندية ، افريقية . . . إلخ ، فنحن نتحدث بالضبط عن ذلك الوعي بالهوية الثقافية الخاصة ، باستيعاب المخزون الثقافي الخاص ، واستدخال المضمون الثقافي الحاضر دائماً في ذهن الأفراد ، والمتجسد دوماً في تجليات سلوكهم .

إن الوعي بالهوية الثقافية الخاصة هو وعي جمعي بالاختلاف : وعي بالذات الجمعية وأولوية التعريف بتعريفاتها ، ووعي بسياقها وشروطها ، وإدراك لحدودها وامتداداتها وللفروق المميزة بين ثقافة الذات وثقافة الآخر .

وهكذا فإن سؤال " أن **يكون** المجتمع أو لا يكون " ، لم يكن يوماً سؤالاً سياسياً أو

اقتصادياً أو حتى ايدلوجياً ، بقدر ما هو أساساً ، **سؤال ثقافي** . فلسنا الوحيدين ، مثلاً ، الذين نتبع النظام الرأسمالي أو الاشتراكي كمذهب اقتصادي . ولسنا وحدنا الذين نتبنى الصيغة الليبرالية أو الديمقراطية أو الشمولية كمذهب سياسي اجتماعي . ولكننا الوحيدون الذين ننتمي إلى هوية ثقافية عربية اسلامية ، تحدد طبيعة وجودنا الخاص ضمن طبائع الوجود العالمية . وبالمثل لم تكن الدولة يوماً مصدراً مهماً للهوية وإن كانت تضمن للفرد حق المواطنة . كما لم يكن السوق ، في أي وقت من الأوقات ، مكاناً وحيداً ثابتاً لالتقاء المصالح المتغيرة ، وإن كان يؤمن للفرد عملياً حق المشاركة وتبادل المنفعة . ولكن الثقافة المجتمعية وحدها هي التي تشبع لدى الأفراد حاجاتهم إلى الأمن النفسي ضمن لحمة الجماعة والمجتمع الواحد ، وهي التي تطمئن مخاوفهم بأنهم ليسوا مجرد ذرات متناثرة في عالم عائم غائم ، كما أن الثقافة المجتمعية هي التي تسند المجتمع بالثقة التي يحتاجها للتأكد من أنه ليس مجرد هياكل جوفاء مفرّغة من مضامينها الثقافية .

وبمثل هذه الحيوية ، تؤدي كل هوية ثقافية خاصة لمجتمعها وظيفة اجتماعية مزدوجة : تعمل ، داخلياً ، على تكامل الذات الثقافية وصيانتها مما قد يعتريها بين اعضائها من تجزئة وتفتت وتحلل ، والسعي الحثيث ، خارجياً ، نحو تحقيق التوازن والمقاومة وصد محاولات الغزو ، والاحتلال ، والتذويب التي قد تستهدفها بها المجتمعات ذات الثقافات المغايرة .

وليس هناك عامل آخر يفوق **الدين** - منفرداً أو ممتزجاً بغيره من العوامل - قوة ورسوخاً وتأثيراً في أداء هذه الوظيفة الاستراتيجية : بلورة الهوية الثقافية للمجتمع ، وجلاء اختلافها ، وضمان استمرارها . ويبدو أن الدين ، وليس بالقدر نفسه العرق والأثنية والقبلية والقومية ، يعاود تأثيره في **رسم الاختلاف الثقافي بين المجتمعات** ، وتحديد طبيعة ومدى الاختلاف السياسي والاقتصادي بينها .

وتشير الدلائل إلى تنامي بحث الجماعات والمجتمعات عن هوياتها الدينية / القومية المشتركة لتبرز كقوة تأثيرية هائلة في شتى تفاصيل الحياة اليومية - بدءاً من بلورة الوجود الخاص إلى رسم الحدود المشتركة ، تعريف المصالح وتحديد التفاعلات ، وعقد التحالفات والتكتلات الداخلية والخارجية معاً . ويعني ذلك ، أنه لن يكون للسياسة والاقتصاد ، من الآن فصاعداً ، القدرة على الاستمرار في الاحتفاظ بقوتها التأثيرية ما لم تكن مستعدة لتطوير قابليتها للدخول إلى دائرة المصالح الثقافية والتشكل باشكالها ، والنفاذ عبر بوابتها الثقافية الرئيسية . ولن يكون من المجدي لمخططي مستقبل العلاقات السياسية والاقتصادية الدولية الاستمرار في الرهان على جاذبية القوة العملية المجردة للسياسة والاقتصاد باعتبارها ، كالعلم والتكنولوجيا ، دنيوية

الدين ، عالمية اللغة ، حيادية الانتماء .

إنما من المتوقع ، أمام أية مواجهة محتملة للخيار الجمعي ، أن تصر كل ثقافة مجتمعية على لعب اللعبة السياسية الاقتصادية وتحديد شروطها ، وحتى توجيه مسارها ، وصياغة نتائجها ، بطريقتها الثقافية الخاصة ، بألوانها الثقافية المفضلة ، ونكهتها الثقافية المميزة .

ويلاحظ أن كثيراً من الدول والمجتمعات تعود الآن ، بعد أن أعيتها سنوات العداوات والنزاعات والحروب العسكرية والايدلوجية والسياسية ، إلى قناعتها بالاستنتاج بأن جذرها الثقافي / الديني المشترك يستوجب اشتراكاً في مجريات السياسة والاقتصاد ، ويشكل ضماناً للنجاح فيها ، فتسعى بوعي أكيد ، إلى تحويل الأسواق والتجمعات الاقتصادية والتكتلات والتحالفات السياسية إلى أخرى **ثقافية المضمون** ، ترتسم حوله ، أو تتقاطع عنده التفاعلات والتواصلات ، أو القطيعة والإنكسارات .

لقد حولت القارة الأوروبية نزاعاتها الاقليمية ، وتوسعاتها الاستعمارية ، وصراعاتها الداخلية ، وحروبها العالمية التاريخية الطويلة المدمرة إلى تحالفات وتكتلات سياسية اقتصادية ، وتحولها اليوم إلى تجمعات وأسواق ثقافية تجمع بين ثقافات مجتمعات غربية متماثلة ، لم يعد من السهل التمييز بينها ، حقيقة ، في الاتجاهات والتوجهات الثقافية .

وتحدث الظاهرة الثقافية نفسها في بقية قارات العالم : تتجه **الأصول** الثقافية الواحدة إلى ضم فروعها وامتداداتها إليها ، **وتنجذب الأجزاء** المتناثرة من الذات القومية المتضخمة إلى الذات المركز . يحدث هذا في الصين واجزائها الكونفوشوسية ، في اليابان وامتداداتها البوذية ، في امريكا الشمالية وجاراتها البروتستانتية ، وفي امريكا الجنوبية ومكوناتها الكاثوليكية ، كما يحدث في تركيا وجاراتها الإسلامية القريبة والبعيدة عبر "طريق الحرير الجديد" ، والمجتمع العربي الإسلامي باجزائه المشرقية والمغاربية والنيلية والخليجية [٢١] .

وإذا كانت الدول والمجتمعات غير الغربية قد ظلت قانعة - خاصة خلال فترة خروجها من قبضة الاستعمار الغربي - بنوع من الاستقلال السياسي ، مهما كان شكلياً ، وبصيغة من التنمية الاقتصادية ، مهما كانت مشوهة ، فإن تحديات الحقبة القادمة لن تجعلها منشغلة بتدعيم استقلالها السياسي أو تعميق تنميتها الاقتصادية ، بقدر ما ستفرض عليها أولوية الاتجاه نحو تحقيق **استقلالها الثقافي** . ولن يكون ذلك ممكناً إلا بمقاومة ثقافية هائلة لمحاولات الدمج والإلحاق والتوحد مع النمط الثقافي الغربي ، ومحاولة ثقافية تأصيلية تشبع لديها حاجات الهوية (الدينية/ القومية) وتطلعات الانتماء والتميز .

ومن الملاحظ كذلك أن الموضوع **الثقافي** للمجتمعات يتحول إلى موضوع استراتيجي ،

ويتحول الحوار حوله إلى حوار **استراتيجي** ايضاً كالذي يحدث الآن بين امريكا والصين ، مثلاً .

ومن المتوقع أن تأخذ المجتمعات جميعاً مسألة استقلالها الثقافي مأخذاً جدّياً باعتباره المشروع الأكثر جذرية وحيوية في حياتها . وستنظر إلى حماها الثقافية ، وهويتها الثقافية المميزة ، باعتبارها الموضوع الاستراتيجي الذي يستحق الدفاع عنه بكل الوسائل المتاحة - ما عدا الحرب .

ثالثاً : جدلية المحلي والكوني

ترتبط الثقافة بمجتمع معين ومحدد الهوية . بينما ترتبط الحضارة بمجتمعات وأمم وشعوب أكثر اتساعاً في المكان والزمان . ففي حين لا وجود لثقافة عامة عائمة خارج اطار المكان والزمان المجتمعي الخاص ، فإن للحضارة القدرة الدائمة على اختراق الأمكنة والنفاذ عبر الأزمنة .

وتعود خصوصية الثقافة في جزئها الأكبر ، إلى تاريخها الاجتماعي الخاص ، باعتبارها نظاماً اجتماعياً متطوراً ، وانتاجاً فكرياً نامياً يحمل معه عبر الزمن ، تصورات ومعتقدات ، وطرائق وأساليب للتفكير والاستدلال ، خاصة بافراد مجتمع معين . وتعني خصوصية الثقافة ، في جزئها الآخر ، التفكير من واقعها ، من خلال **منظومة مرجعية خاصة** تتشكل احداثياتها الأساسية من محددات تلك الثقافة ومكوناتها وفي مقدمتها الموروث الثقافي ، والمحيط الاجتماعي ، والنظر إلى المستقبل ، بل النظر إلى الانسان والعالم والكون (٢٢) .

وتعني خصوصية الثقافة بالضبط ، **صميمية الإنسان** والمجتمع المنتج **والقيمة الذاتية للإنتاج** الفكري والإجتماعي ، **ونوعية الحياة** المعاشة . وبالخصوصية الثقافية ، يكتسب كل مجتمع إنساني حقه المشروع في أن يكون مختلفاً . فنحن عندما نتحدث عن خصوصية مجتمع معين ، فإننا نتحدث في واقع الأمر ، عن اختلاف كل ثقافة في المصادر والروافد ، الرؤية والمنهج والأسلوب ، الفلسفة والتأكيدات ، والاتجاهات والتوجهات . وهذا ، بكلمات أخرى ، حديث عن خصوصية العناصر الداخلة في المركّب الثقافي المعقد ؛ باختلاف قيم إنسانه وتفكيره ، ولون خبراته الاجتماعية ومرجعياته التاريخية ، ومذاق نظمه ومؤسساته ونوعية الحياة اليومية فيه .

وحق المجتمع في **الاختلاف** غير مساو ، بالطبع ، لوصفه **بالتخلّف** ، أو وصمه **بالانحراف** - كما تذهب المغالطة الاستشراقية والانثربولوجية المبكرة (٢٣) ، وإنما يعني الاختلاف **أن لكل ثقافة الحق في الصيغة والخيار والقرار المختلف** في تنظيم حياة المنتمين إليها ، بطرق وأساليب خاصة ، وأهداف واتجاهات متباينة . وكل ثقافة خصوصية ومقبولة ومحترمة بقدر قبول افرادها بالتعريف بتعريفاتها ، واحترامهم لقيمها وتأكيداتها . فلا نستطيع أن نطلب من أية ثقافة أن تتوقف عن اداء مهمتها الحياتية في تأكيد خصوصيتها الثقافية لتصيغها على غرار ثقافات مجتمعية

مغايرة ، أو تشكيل انماط قيمها الدينية ، وضوابطها السلوكية الخاصة ، بصورة مطابقة لثقافات مجتمعية أخرى ، فتلك مطالب تعسفية ، غير مقبولة وغير مبررة ، حتى داخل الثقافة المجتمعية الواحدة التي قد تنجرف ، بدعوى التجانس والتماثل ، أو الضرورة والشمول ، إلى طمس اختلاف ثقافاتها الفرعية Sub- Cultures للاقليات الأثنية العرقية أو الجماعات الدينية والمهنية داخلها (ثقافة السود ، الملونين ، والمهاجرين داخل الثقافة الأمريكية ، مثلاً) .

من شأن هذه المطالب أن تقودنا إلى مغالطة "المركزية الثقافية" Cultural Centrism ، المبنية على مزاعم التفوق العنصري ، الأثني العرقي ، والتي تذهب مزاعمها في أن الثقافة الغربية (الانجلوسكسونية أساساً) هي" الأرقى" و"الانقى" و" الأذكى" إسهاماً وعرقاً وعقلاً !! محاولة أن تصنع من ثقافتها الخاصة مسطرة ثقافية معيارية تقيس بها السواء والإنحراف ، وتحكم بمقاييسها على الثقافات الأخرى ، "بالاختلاف" و" التخلف" !! وتصنع منها مركزاً ثقافياً ترتبط به الثقافات الأخرى المغايرة بعلاقات المركز والاطراف كعلاقات هيمنة ورضوخ ، والتعامل مع الثقافات غير الغربية – من خلال المنظور التطوري التاريخي الغربي – باعتبارها ثقافات بدائية متوحشة أو هامشية مختلفة عديمة الاسهام والتأثير (١٢٤) .

أما الحضارة بصورتها المثالية ، فلا شيء خصوصياً بشأنها ، وإنما هي شديدة العداء لمفهوم "الأنا" المحلي الضيّق ، في المكان الضيّق ، وفي الزمان الضيّق . وشديدة الإهتمام بمفهوم "الآخر" البعيد الواسع ، الإنسان الآخر ، صاحب المعتقدات والقيم الاخرى ، في الأمكنة والأزمنة الأخرى . تكبر الحضارة وتمتد وتعمّ وتنتشر ، لتستوعب تعدد الاجناس والألوان ، وتحترم تنوّع الاعراق والأديان ، وتتفهم اشكال المعارف والتجارب والخبرات ، وتتذوق أنواع الأداب والفنون والعلوم .

والحضارة بهذا المعنى ، عوالم ثقافية كونية ، مجموع ثقافات مجتمعات العالم ، رصيد إنساني كلّي ، متنوّع شامل ، تسهم به كل ثقافة بما تقوى عليه ، أو ترغب به ، دون أن يبقى حكراً عليها ، أو أن يحتسب ملكية خاصة بها .

وبهذه الشمولية والثراء ، يمكن اعتبار كل حضارة ثقافة ، بينما لا يمكن اعتبار كل ثقافة حضارة بالضرورة : الحضارة على درجة من الشمولية والتنوع والثراء كافية لاستيعاب وتمثّل عدة ثقافات تحت مظلتها . ولكن لا يمكن ، في المقابل ، لأية ثقافة أو مجموعة ثقافات أن تصل إلى المرتبة الحضارية إلاّ إذا كانت راقية ، منجزة ، ومسهمة .

وليس المقصود برقي الثقافة بالطبع اقتصارها على أجناس أو ألوان ، أو عقول بعينها . فالقول برقي الثقافة / الحضارة ، بمعناها العنصري ، يوصلنا إلى مغالطة أخرى ، لا تقل

خطورة، هي " السمو الثقافي " Cultural Superiority بالزعم بأن هناك ثقافات فوقية متفوقة ، وأخرى دونية معدمة ، ويستند هذا الزعم الخاطئ إلى أن المزايا أو النقائص في هذه الثقافة أو تلك هي نتائج وارتباطات لتكوينات عضوية ثابتة ، وخصائص ذاتية مبنيّة في أجسام وعقول أفراد بعض الثقافات ، دون غيرها ، ومتوارثة في انتاجهم .

إنما المقصود ، طبعاً ، أن الرقي الثقافي انجاز مكتسب بالجهد والقيمة النوعية للإنتاج والإسهام . فكل ثقافة ، إذن راقية ، بمعنى أو بآخر ، ولكن التفاوت يكمن في درجات ذلك الرقي ومستواه وقيمته النوعية : الثقافة الراقية هي التي تصل إلى درجات متقدمة من العمران والاستقرار والمدنية ، وتحقق مستويات رفيعة ملموسة من التجدّد والإنجاز والإسهام الإنساني . فلا يمكن للثقافات غير المستقرة والعنصرية والمغلقة أن تقدم حضارة من أي نوع . فثقافة قبائل البوشمن الافريقية ، وثقافة الجيتو اليهودي ، وثقافة كثير من الجماعات الدينية الانعزالية ، ليست جميعاً حضارات بأي مقياس موضوعي . بينما يرقى الإنتاج الذي قدّمته الثقافة اليونانية القديمة من انجاز عقلها الفلسفي إلى مرتبة حضارة . ويرقى بالتأكيد إلى حضارة ما قدمته الثقافة العربية الإسلامية ، في فترتها المبكرة ، من قيم إنسانية رفيعة تنظر إلى الإنسان وتتعامل معه كإنسان بغض النظر عن لونه وجنسه وعرقه ، ودون اعتبار لمعتقده الديني ، ومذهبه الفكري والأيدلوجي ، أو أصله الاجتماعي ، ومكانه الجغرافي . تماماً كما يرقى إلى حضارة ما قدّمه العرب المسلمون للعالم (خاصة في فترة انفتاحهم وتفاعلهم وازدهارهم الحضاري المبكر في الأندلس) من إسهامات ثرية رائدة في ميادين علوم الطب والرياضيات والفيزياء والكيمياء والصيدلة وتطبيقاتها العملية . فيعتبر ، مثلاً ، اكتشاف العرب المسلمين لنظام الترقيم العشري ومكانة الصفر Zero فيه ، منذ منتصف القرن الثاني عشر الميلادي ، لا من أهم الإسهامات الحضارية فحسب ، بل من اعظم انجازات الجنس البشري على الإطلاق [٢٥] . وبالمثل ، فإن ما تقدّمه الثقافة الغربية ، والثقافة اليابانية . . . إلخ ، من إنجازات عالمية وتقنية هائلة هي انجازات حضارية لا يمكن تصوّر رقي الحضارة العالمية بدونها جميعاً .

ولكن العقل الغربي الحديث قد تشكل متأثراً بقوى التأثير الداخلية ، مدعياً امتلاك نمط ثقافي فريد من نوعه في قدرته على خلق وتطوير نمو ذاتي مكثفّ ومكتفي بنفسه ، دون اعتبار جدّي لإمكانية الإتصال والتأثر بمؤثرات الثقافات والحضارات غير الغربية خارج إطار محيطه الخاص . وظلّ الإنسان الغربي أسير ثقافته الخاصة ، متعاملاً مع غيرها بحذر وتردد واستعلاء . فلم تستهوه مثلاً ، حكمة الشرق الصينية ، أو فلسفة الهند وعجائبها ، أو علوم العرب وخيالهم .

ويلاحظ كرين برنتون [٢٦] أن الغرب لم يتأثر ، بقليل أو كثير ، بالأفكار الكوزمولوجية

للثقافات الأخرى ، بل ولم يعر اهتماماً بأفكارها الأخلاقية والجمالية الثرية . ولم تصبح الدراسة المُدقّقة لكل جوانب حياة وثقافات الشعوب ، خارج التقليد الغربي ، أمراً مألوفاً لدى الباحثين والطلاب ، إلاّ مع حلول القرن التاسع عشر ، حيث بدأت تنمو الدراسات الاستشراقية الاكاديمية ، والانثربولوجية المقارنة ، وعلم اللغات المقارن ، وظلت ، مع ذلك ، الاقتباسات التي قدّمتها تلك العلوم بعيدة عن التيار الرئيسي للفكر والوجدان الغربي .

ويبدو واضحاً أن الطريق إلى العالمية والكونية الحضارية هو **طريق ثقافي** محلي في المقام الأول ؛ تتهيأ له كل ثقافة **بأهليتها** الفعلية والممكنة ، وتسلكه الثقافات جميعاً بأحقية **الاختلاف** المؤدي إلى الأئتلاف ، **وبالتنوع** الذي يقود إلى التكامل ، **وبالحوار** والتواصل لا بالهيمنة والاقصاء .

ولكن الغرب لم يجعل ، في الممارسة الفعلية ، من مفهوم " العولمة Globalization " ذات المعايير والمستويات الحضارية أساساً ، مجالاً مفتوحاً لتقييم الإنجازات الثقافية ، الخاصة والمختلفة ، ولم يتخذ منها مناسبة لتحديث الإسهامات المغايرة وترقيتها إلى مستويات عالمية ، وإنما جعل من العولمة سبيلاً عريضاً لإرغام الثقافات غير الغربية على التوقف عن تطوير تجاربها الذاتية لإثراء التجربة الإنسانية ، وجعلها مضّطرة لإستنساخ التجربة الغربية ، والتطابق مع شروط الغرب الحضاري ، والسير في سياقه ، باعتباره **النموذج الكوني المتفرد** في التجربة والمرتبة والقيمة . فلم يكن السباق نحو العولمة ، حقيقة ، سباقاً تنافسياً حُراً تنمو فيه الثقافات جميعاً بتلقائية واستحقاقية ، وإنما طريق مشروع للغرب **لإختراق الخصوصيات الثقافية** ، والنفاذ بقيمه الثقافية الغربية عبر الثقافات الضيّقة المغلقة والخجولة المتردّدة .

ولتحقيق عولمة الثقافات ، توحيد الثقافات ، وتفريد النمط ، لجأ الغرب إلى آلية **التخريب الثقافي من الداخل** ؛ بفتح ثغرات في الحائط الثقافي المتصلّب ، وإضعاف البُنى المحلية المنتجة للثقافة ، وتجفيف مصادرها ، وتبخيس دورها وفعاليتها .

إن آليته الفعالة ، بالضبط ، هي محاولة التفكيك الذاتي للنظام الثقافي المغاير بجميع الوسائل المتاحة - ما عدا الحرب .

ولعل نجاح هذه الآلية في تخريب الثقافة السوفيتية العامة المختلفة ، يجعل من النموذج السوفيتي أكثر النماذج المرشّحة للتكرار في التعامل ، في الحقبة القادمة ، مع ثقافات أخرى عنيدة مُستهدفة كالصينية ، واليابانية ، والعربية الإسلامية - بتصويرها وكأنها هياكل جوفاء تنهار ذاتياً ، من تلقاء نفسها ، بسلسلة من التداعيات الأيدلوجية النفسية والسياسية الاقتصادية .

وضمن هذه الآلية ، يلجأ الغرب إلى **تأزيم الثقافات** بالتعريض والتحريض : تعريض

الثقافات المحلية لهجمات عنيفة من داخلها ، وهجومات أكثر عنفاً من خارجها . وتحريض افرادها على النفور والتبرّم ، فالتمرد والعصيان داخلها ، ثم الجريان والفيضان خارجها ، بعقد مقارنة نقدية بينها وبين الثقافة الغربية ، ولأن تاريخ الثقافات الإنسانية لا يدل على نجاح فعلي دائم لأية محاولات من نوع التهجير القسري للأفراد من مواطن ثقافاتهم المجتمعية المحلية الخاصة وتوطينهم في ثقافات بديلة ، فإن الغرب يسعى إلى تكثيف محاولات **التهجير الطوعي** الذي يبادر به أو يتطلع إليه أفراد الثقافات أنفسهم بالرحيل الجماعي إلى ثقافات حضارية مفتوحة معطاء . وفي سبيل ذلك ، يعمل الغرب إلى خلق الظروف وتعزيز الدوافع للأفراد بأن يفعلوا ذلك براحة ضمير ، أو بحد ادنى من المعاناة والآلام النفسية الهائلة المرتبطة عادة بمثل هذه الظاهرة الثقافية الطارئة الغريبة .

وأحد الأساليب التي تسهّل على الغرب هدفه **الطارد** للأفراد من تأثير ثقافاتهم الجمعية الخاصة ، مضاعفة سلسلة ضغوط المحظورات التقليدية لثقافاتهم المحافظة ، بتقوية سلسلة قوامعها الكبرى : (عيب – ممنوع – حرام) التي تحاصر افرادها في ابسط مستويات حرياتهم الدينية والاجتماعية والسياسية والفكرية والتعبيرية . ويعمل الغرب ، في الوقت ذاته ، على تعذية ثقافة المركز الغربي بعوامل **جاذبية** بسلسلة من الأغراءات العملية والواقعية الدنيوية ، وتوسيع الخيارات الفردية ، والفرص المتاحة ، والتلويح بمبادئ الحرية والإخاء والمساواة ، والحرص على كرامة البشر ونضجهم وخيرهم على هذه الأرض ، دون اضطرارهم لإنتظار خير السماء !

ويصوغ الغرب مادة "الحُلم الأمريكي American Dream " بصورة مطابقة : يمكن للأفراد **جميعاً** الوصول إلى القمة والنفوذ وتحقيق النجاح (المادي) ، بفرص متكافئة ، وقنوات مفتوحة ، بغضّ النظر عن اللون والجنس والعرق والمعتقد الديني والأصل الاجتماعي . . . الخ . لدرجة لا يصبح فيها هذا الحلم أمريكياً خاصاً لأصحابه ، وإنما أملا لملايين البشر ، من شتى الأصول والمنابت ، الذين لم يعودوا يعرفون من ثقافاتهم المحلية الضيّقة الخانقة غير الرفض والصدّ واللفظ . فكما استقبل تمثال الحرية بذراعيه المفتوحتين ، ملايين المهاجرين الاقتصاديين والاجتماعيين ، واللاجئين السياسيين ، والمقموعين والمحرومين ، فستضمّ إلى صدره ملايين أكثر عدداً من افواج اللاجئين الثقافيين ، الجدد المتدفقين بهجرات جماعية منظمة ، وسيثبت أنه سيكون قادراً ، كما كان دائماً ، على إحتواء وتذويب ثقافاتهم الوافدة المترسبة والمغايرة في "بوتقة انصهاره " الضخمة .

وسيحيط الغرب هذه الآلية بقدر أكبر من الرعاية والإهتمام ، لأنها قد اثبتت أنها موضع

ثقته في تحقيق اهدافه الاستراتيجية بأكثر الاشكال انسانية وجاذبية ومصداقية .

ويجد الغرب في **الصفوات** Elites المحلية أو النخب الاقتصادية والسياسية والعسكرية والعلمية والفنية ، ادوات متقدمة لتحقيق هذه المهمة الثقافية الحيوية ، وتسهيلها . وتتأهل هذه النُخب لتقوم بدورها ، بانبهار مذهل ، كأجهزة انذار مبكّر ، كأدوات معبّأة وجاهزة لتبنّي رسالة الغرب (الحضارية) ، وبلاغها إلى أفراد ثقافاتهم المحلية ، ونشرها وتكرارها ، إعلامياً وبالتفاعل اليومي المباشر . وتمارس هذه النخب دورها ، باقتناع غريب ، بأنها ليست إلا " قوات تدخل وانقاذ سريع " تخدم ثقافاتها المحلية ، قبل خدمة الغرب وثقافته ، بتخليصها ، قبل فوات الأوان ، من أزماتها المتراكمة وتورّطاتها العميقة من " تخلف " عن مواكبة العصر ، ومسيرة العلم والتكنولوجيا ، و " انحراف " شاذ عن النمط الكوني ، و " انجراف " نحو الانقراض والاختفاء من المشهد العالمي في القرن القادم !

ومن المهام الأولية لهذه الصفوات الثقافية لعب دور الفئة المتنصلة من قيود ثقافاتها ، المستنكرة لرجعيتها وجمودها ، والمعتذرة عن ممارستها المخزية ، باعتبارها ثقافات التطرّف الديني ، والتشدد والإرهاب ، وإنتهاكات حقوق الإنسان .

ومن المهام النهائية لهذه القوى المستنيرة النافذة **تشويه خصوصية الثقافة الشعبية العامة** Mass Culture لمجتمعاتها وتفريغها من ارادة الخيار الجمعي المختلف ، **وتنمية ثقافة النخبة** Elite Culture الداعمة للخيار الفردي المنفتح ، باعتباره لا يشكلّ مشكلة من أي نوع للآخر ، في أية مواجهة ثقافية بين المجتمعات .

وفي هذا الاتجاه ، تقوم الصفوات بخلق أو تعزيز الظروف الموضوعية والنفسية الملائمة أو الملحة التي **تفاقم الاحباطات** السياسية والاقتصادية لعامة الناس ، وتضعهم أمام " أزمة هوية " - جيل الشباب ، وقدامى المحاربين ، والمدافعين الشرسين عن خصوصياتهم الثقافية ، والناس العاديين حُرّاس الاختلاف الاجتماعي ، على السواء . وحمل هؤلاء جميعاً على التطلّع إلى الغرب والاعتراف به **كبديل حضاري** لثقافاتهم السلفية ، يمتلك بيديه حقائق العصر الحالية والمستقبلية ، والرضى بقبول شروطه لإنضمام ثقافاتهم إلى عضوية " ناديه الحضاري " ولو كان الثمن المبادرة الذاتية " بخلع الملابس الثقافية " حتى آخر قطعة ما زالت تحجب أشد الخصوصيات الثقافية حساسية !

ولا يعني ذلك أن المرحلة القادمة ستشهد بدء تنفيذ هذه المهمات للقضاء على الخصوصيات الثقافية . فقد باشرها الغرب ، فعلاً ، منذ ثمانينات هذا القرن على الأقل ، مع معظم المجتمعات المستهدفة . وإنما المرحلة القادمة هي التي ستشهد محاولات تكثيف هذه المهمات وجعلها أكثر

جلاءً وشمولية وثقة في الوصول إلى النتائج المتوقعة . كما لا يعني ذلك أيضاً أن قوة هذه الآليات ستضمن ، بذاتها للغرب نجاحاً سهلاً وشاملاً في صراعه مع خصوصيات الثقافات التي ما زالت مستعصية على الاختراق ، وإنما من المؤكد أن الغرب لن يكفّ عن المحاولة لاقتناعه بجدواها .
ومن المؤكد أيضاً أن المهمة الأصعب أمام الغرب ستظل تدور حول مدى قدرته على نشر القيم **الثقافية الغربية وتغليفها وتسويقها عالمياً كقيم حضارية كونية المطلوب من الثقافات غير الغربية أن تتبناها ، طواعية أو قسراً ، كقيم خاصة بها أيضاً .**

وبما يزيد من صعوبة هذه المهمة الغربية أن تجربة قرن كامل للثقافات غير الغربية مع الغرب تقترح عليها ، بنضج وثقة ، إنها لن تجد لها مكاناً مستقلاً ، في سباق العولمة ، إلاّ على **أرضها الثقافية الخاصة** . إن الدرس الذي تعلّمه التجارب التاريخية للثقافات ، كما يستخلص محسن الميلي (٢٧) ، إنه لا توجد أمّة تستطيع أن تصنع الحضارة أو تشارك فيها ايجابياً في إطار غير إطار ثقافتها الخاصة ، وإلاّ كانت مشاركتها سلبية ومظهرية واستهلاكية .

فليس من المؤكد أن تكون الحقبة القادمة حقبة انتهاء الخصوصيات الثقافية من أي نوع ، وإنما على الاغلب ، **عودة حادّة** إليها وإصرار عليها . فأمام فشل الغرب في إعادة تشكيل الثقافات الخاصة المختلفة على هواه ، ومجاهرته بالشكوى والتذمر من أنه لم يعد يحتمل الإصرار على هذا الاختلاف الغريب العجيب ، فمن المتوقع أن تشهد الحقبة القادمة تنامي **الهجرات الثقافية العكسية** ، التي تعود بها الثقافات الخاصة المهاجرة إلى مواطنها الثقافية الأصلية ، ثقافة الاقليات الدينية والعرقية والأثنية العائدة من الغرب : من فرنسا إلى المغرب العربي ، من المانيا إلى تركيا ، من بريطانيا إلى الباكستان والهند ، ومن امريكا إلى الصين وإيطاليا ، وفلسطين وإلى جميع أنحاء العالم .

رابعاً : جدلية الساكن والمتحرك

الثقافة ، بحكم تكوينها ، ظاهرة ساكنة ثابتة نسبياً ، وذلك لأنها مبنيّة على القيم والمعايير ، وهذه وتلك بطيئة الحركة والتغير في أي مجتمع . فالمجتمعات لا تغيّر عادة ، قيمها ومعاييرها واحكامها الأخلاقية كما يغيّر افرادها ملابسهم كل يوم .

ولكن الثقافة لم تعد مقيّدة بهذا المعنى الساكن ، أو مثبتة عند نقطة الجمود ، التي ما زال يراها عليه الانثربولوجيون والمستشرقون في تعاملهم مع الثقافات المغايرة ، حيث يتيح لهم مفهوم "السكون" ، وليس التحوّل الثقافي ، تأكيد مفهوم التقليدي في "التنميط الثقافي" الجامد المجمّد للعقل والفكر والسلوك والفعل جميعاً ، ويسهّل عليهم عملهم المفضّل في تصنيف

الجماعات والتجمعات والثقافات وحشر افرادها في اصول قيمية وقوالب فكرية ثابتة جاهزة ، وتوقع انماط افعالهم ، وردود افعالهم ، وادوارهم وتفاعلاتهم . فرغم أن الثقافات تتغير ، يومياً ، أمام أعينهم ، فما زال الكثير منهم ينظرون إليها ، لأهداف خاصة ، كجثة هامدة ، ويتعاملون مع التغيّر الثقافي باعتباره الاستثناء وليس القاعدة .

ومن شأن القول بثبات الثقافة على هذا النحو ، الانثربولوجي الاستشراقي ، ان يوصلنا إلى مغالطة اخرى مترسبة هي " **الحتمية الثقافية** " Cultural Determinism التي تجعل الأفراد أسرى أو رهائن ثقافاتهم ، وكأن الثقافة تمثل كياناً خارجياً ثابتاً مستقلاً عن وعي الإنسان الاجتماعي ومحاولاته المستمرة في ترقية نشاطه الابداعي الخلاّق المتجاوز لقيود الثقافة وحتميات الطبيعة(٢٨) .

إن الثقافة ، في واقع الأمر ، ليست معطىً ثابتاً ، لا يملك افراد المجتمع ازاءه إلا التكيف مع مقتضياته والاستسلام لتأثيراته ، والولاء الأعمى لتأكيداته ، وإنما الثقافة ضرورة حياتية يومية تستجيب للحاجات والمصالح المتغيرة لأفرادها ، وتفسرّ تورطاتهم ومآزمتهم ، القديمة والجديدة ، وتلبي طموحاتهم وآمالهم الحاضرة والآتية .

فالثقافة **تنتج** المجتمع على صورتها حقاً ؛ ولكن للمجتمع الحيّ القدرة الدائمة على **إعادة انتاجها** على صورته أيضاً .

كما أن الثقافة ليست عملية "تسليم وتسلّم " Delivery Process خالصة لبضاعة تراثية جاهزة الصيغ . إنما هي موجهّات أولية ، وليست نهائية ، وأطر عامة ، وليست جامدة ، للفكر والسلوك يعيد أفرادها ، يومياً ، تفسيرها وإعادة تفسيرها ، بل **ومفاوضتها** بصورة عملية مستمرة مريحة ومربحة ، حتى لا يتجمدوا بها ، أو تتجمد بهم .

وليست الثقافة مجرد تكرارات متماثلة ، أو تراكمات مكتملة ، عند أي مجتمع ، وإنما هي ، بالقدر نفسه ، **إضافات** مستمرة في حياة أي مجتمع ، ومخزون متجدد يعيد الأفراد الفاعلون المؤثرون انتاج مادته ورموزه ، وتجديد قيمه ومعاييره ، وتحديث قضاياه ، دون أن يطال ذلك ، بالضرورة ، مضمونه الثقافي الخاص وتميّزاته النوعية المستمرة .

هدف الثقافة الأول والأخير ، المعلن والخفي ، هو تحقيق انسانية الإنسان ، ونضجه الوجودي واكتماله السلوكي والأخلاقي ، وتكامله العضوي والنفسي والاجتماعي . وإذا كانت انسانية الإنسان وكرامته وحريته ورشده ، ما زالت **مشروعاً غير مكتمل** ، حتى في أكثر المجتمعات التي تدعي ذلك ، فإن الثقافة في أي مجتمع ، لم تكن يوماً مشروعاً مكتملاً ، وربما لن تكون كذلك في أي وقت وعلى أي مستوى .

وهكذا ، يعني ثبات الثقافة ، بالضرورة ، ثبات العقل المكوّن لها ، وثبات المعرفة والخبرات والقدرات والتطلعات لإنسانها ومجتمعها ، وهذا ببساطة ، غير ممكن . فإذا كانت حياتنا الإنسانية مليئة حقاً بكثير من عدم التأكدات ، فإن الحقيقة الوحيدة الثابتة ، إلى اليوم ، هي حقيقة أن الإنسان والمجتمع والظواهر والأشياء ، جميعاً متحركة . ورغم أن قدرتنا على فهم الثبات أكبر من قدرتنا على فهم التغيّر ، فإن علينا أن ندرك أن وصول العقل البشري إلى قانون النسبية ، بدل الاطلاق ، وقانون الصيرور والتحوّل ، بدل السكون والثبات ، هي من أعظم الانجازات التي توصل إليها العقل البشري في كل العصور .

لا تملك أية ثقافة حيّة إلاّ أن تكون كُلاً حيّاً متطوراً ، بإنسانها الفاعل ومجتمعها المستجيب ؛ تسعى إلى تطور الإمكانيات الذاتية لإنسانها ، وتهذيب محاولاته لتجاوز حتميات الواقع المعاش وترقية نضالات مجتمعها للوصول إلى إنجازات عالمية راقية .

والثقافة ظاهرة متحركة أيضاً لأنها مبنية على **جدلية الاستمرار والاتصال** ، وليس القطيعة والأنفصال ، بين حلقات الزمن الثلاث ، الماضي والحاضر والمستقبل . وهي ظاهرة متغيرة أيضاً لأنها مبنيّة على **مبدأ التفاعل الدائم** ، وليس الانغلاق ، بين الأنا والآخر ، بين الإنسان وبيئته المادية ، بين المجتمع ومحيطه الموضوعي . والثقافة ، بهذه الحركة المستمرة ، جهد **مجتمعي** إيجابي متطور ، ومحاولة جمعية إرادية واعية دؤوبة ، للوصول إلى النضج الإنساني والكمال المجتمعي معاً .

وفي الوقت الذي تتوقف فيه ثقافة أي مجتمع عن توليد التغيير الذاتي اللازم ، والتجدّد التلقائي المرغوب ، فإنها تؤول إلى ثقافة ماضوية ، تظل مشدودة إلى الماضي ، متجمدة به وعنده ، دونما قدرة على محاورته نقدياً ، ودونما رغبة في تجاوزه معرفياً ، لمواجهة مشكلات الحاضر ومقتضياته ، أو استشراف تحديات المستقبل ومتطلباته .

والثقافة التي تنغلق على نفسها ، فيعتريها الجمود والتصلّب ، وتعجز عن استيعاب التغيير الذي تقترحه الأجيال المتعاقبة ، فإنها تكتفي ، طواعية ، بدور ثقافة فولكلورية **Folk-Culture** موجودة حقاً في المجتمع ، ولكن شكلاً دون مضمون ، كثقافة مناسبات ، ليس مكانها المجتمع الأوسع بتفاعلاته وإنما متاحفه المظلمة ، وخزائنه الصامتة المغلقة .

وكذلك الثقافة التي ترتّد إلى ذاتها بدعوى الحفاظ على أصالتها ، أو تقتنع بعزل نفسها عن التفاعل السّوي مع الثقافات الأخرى خشية " غزو ثقافي **Cultural Invasion** " خارجي ، أو استلاب ثقافي **Cultural Alienation** داخلي ، بدعوى تهديد مقوماتها العقائدية أو تشويه شخصيتها التاريخية ، أو تغريب محاولاتها النهضوية ، هي ثقافة انعزالية ، طفيلية ، هشة ، مذعورة (٢٩) .

أما الثقافة القوية الراسخة فلا تخشى شيئاً ؛ تؤمن بالتعددية والندية والتكافؤ ، وتستدعي مبدأ الاحترام المتبادل ، تستجيب للتغيير ، وترحب بالانفتاح / والتثاقف Acculturation مع الآخر ، تثريه ويثريها ، وتتجّه نحو التفاعل الثقافي Cultural Interaction ولا تتهرب من متطلباته ومستحقاته ، دون تبخيس للأنا أو انبهار بالآخر ، ودون عُقد نقص ودونية ، أو أيدلوجيا سمو وتفوّق ، ودون اهداف هيمنة وتسلط ، أو تذويب واحتواء .

ولا شك أن الثقافات التي تقوم بعمليات نقد ومراجعة ذاتية مستمرة ، تدرك أن التاريخ لم يكن يوماً احادياً مجزءاً ، وإنما تاريخ جمعي موحّد ، تأسس على أنواع معتمدة متفاعلة من الوحدة الثقافية الحضارية ؛ وحدة الإنسان ، وحدة الطبيعة ، وحدة العقل ، ووحدة العلم . وتدرك كثير من الثقافات الحية اليوم أن التاريخ ليس ماضياً فقط ، وإنما ثقة التاريخ بانتاج المستقبل أكبر من ثقته باعادة انتاج الماضي بأية صورة مطابقة . كما تدرك الثقافات المتحركة أن التاريخ ليس محلياً أساساً وإنما عالمي خالص ، وأن التاريخ الحضاري ليس تاريخ ثقافات منغلقة منعزلة أو متناثرة مذعورة ، وإنما هو تاريخ ثقافات / حضارات حيّة ، متحدّية مستجيبة ، جريئة متفاعلة ، ومسهمة منجزة .

وتدعو كل النتائج ، المعرفية والسياسية والاقتصادية ، الثقافات التي ترضى أن تجمدّ ذاتها عن التجدد والتطور ، وتحجب قدراتها عن النمو والتميّز ، أو تفصل نفسها عن مساهمات التفاعل والإنجاز ، أن تستنتج ؛ بثقة وأمان ، بأن عليها أن ترضى العيش ليس على هامش التاريخ الإنساني العالمي فقط ، وإنما خارج حركته الدائمة (٣٠) .

ومع نهاية هذا القرن ، يكثف الغرب من محاولاته لجذب الثقافات الساكنة بالتحرك من مكامنها نحو أقصى ما يمكن أن يقدمه ، لها ولنفسه ؛ سباق "التحديث" Modernzation والحداثة Modernity بعوالمه الكوزموبوليتانية التفاعلية المتعددة التي تجمعها القرية الاليكترونية الثقافية الصغيرة الواحدة (٣١) ؛ ويقتضي ذلك المطلب التحرك لا بنوع من "سباق السلاحف" المعهود الذي سارت به الثقافات طيلة قرن من الزمن ، ببطء وتردد وتعثّر ، وإنما بارساء **نظرة نقدية جديدة** ، عقلانية دينامية مقارنة ، إلى الذات والآخر ، الإنسان والكون والعالم الخارجي ، في اتصال كُلّي متعدد الاطراف ، وتفاعل حُرّ مفتوح النهايات (٣٢) .

ولكن ذاكرة الماضي التي تختزنها الثقافات غير الغربية باحتكاكها بالغرب الاستعماري ، بمفاهيمه القومية وممارساته العنصرية ، وشروطه التعسفية ، لا تقترح عليها الاستجابة ، مجدداً ، لدعواه بادخال متطلبات ذلك التحديث أو استيعاب قوى تلك الحداثة . إذ تدرك الثقافات غير الغربية بأن الغرب يستأثر لنفسه **بالحداثة** باعتبارها تغييراً جذرياً واعياً عميقاً يمس صميم البُنى

والعلاقات ؛ ولا يريد لها سوى **التحديث** كتغييرات سطحية وتعديلات خارجية ومواءمات مظهرية ، تظل شكلاً دون مضمون ، ولا تستقيم إلا باستدخال النمط الغربي نفسه .

وإنما تقترح هذه التجربة التاريخية على أصحابها أن تبدّد الثقافات غير الغربية وأوهام الغرب عن نفسها ، وأن تستعيد **ثقتها بالذات** وتعي حقها في الاختلاف ، وأن **تتحرك فعلاً** بسرعة وإصرار ، ولكن ليس باتجاه الغرب الغريب ، وعالمه الجديد المريب ، **وإنما باتجاه جذورها وامتداداتها، ونحو خيوطها وتشعباتها وقواسمها الثقافية المشتركة** .

ورغم أن هذا الأتجاه لا يمثّل حلاً عصرياً أو فعلاً إيجابياً ، أو حتى فكرة خلاّقة ، فإنه إملاء واقع عملي ملموس ، وحصيلة تراكمات تاريخية هائلة ، صنعه الغرب بتعامله مع الثقافات المغايرة ، ولن يملك ، من الآن فصاعداً ، إلا التعامل معه بكل تعقيداته وتشابكاته ، ومواجهة أبعاده ونتائجه بكل جدتها وغرابتها .

خلاصة واستنتاجات

تخلص الدراسة إلى أن أي صدام قادم بين الدول والمجتمعات سيكون ، على الأغلب ، ثقافي المصادر ، حضاري الأبعاد . وفي مثل هذا النوع من الصدام ، تعود إلى ساحة الحضور والتأثير جميع الثقافات الغائبة أو المغيبّة طويلاً تحت وطأة الحضور القسري للحضارة الغربية ، وتتحوّل فيه أكثر المصالح ليونة وغموضاً وإبهاماً إلى أكثرها صلابة وتماسكاً وخطورة .

وإذا كانت الأمم والشعوب ستشهد مثل هذا النوع من الصدام والصراع حقاً ، كنمط طاغٍ مسيطر على محركات ومجريات الحقبة القامة ، فيجب أن لا يقود ذلك إلى الاستنتاج بأنّ التناقض **والتصادم** والصراع هو قدر المجتمعات المحتوم ، بفعل ارتباط عضوي ثابت بتكوين الثقافات أو تشكيل الحضارات نفسها . **فليس الصراع حقيقة فعلية ، بارزة أو كامنة ، في صلب بناء أية ثقافة مجتمعية أو حضارة إنسانية** . كما أنه ليس " تطوراً طبيعياً " حتمياً لا بد أن تؤول إليه الثقافات جميعاً في مسيرتها " التطورية التاريخية " . ولا يمكن أن يكون حتى ضرورة حياتية لأية ثقافة أو حضارة ، الآن أو غداً .

إنما الصراع ، بواقعه الفعلي ، **خيار مضاف** إلى الثقافات ، **وقرار مفروض** على الحضارات ، بفعل قوى وآليات وأساليب مجتمعية شتى ، ولأهداف وتوجهّات سياسية اقتصادية متعددة ، متصلة جميعاً **بالممارسات العملية** لهذه الثقافات / الحضارات ، وذات صلة **بمنظورات** أصحابها .

وإحدى هذه القوى المؤثرة المكرّسة لتضييق الخيار الثقافي المغاير ، والمعزّزة لفرض القرار الحضاري التصادمي المثير ، لا تتوقف على ممارسات السياسيين والمخططيّن والمنفذّين ، وإنما على

تصورات **المُنظِّرين** وكتابات **الباحثين** الأكاديميين أيضاً .

وإزاء تلك المهمة الخطيرة ، يكون المطلوب من الباحثين ، قبل غيرهم ، أولوية تحليل الثقافات المختلفة **بتفسيرها** وليس مجرد **تبريرها** .

أما تحليل الثقافات بالتفسير : بالوقوف على الخبرات الثقافية المتراكمة للثقافات المجتمعية المختلفة ، وفهم كيفية نشأة وتطور هوياتها المغايرة ، واحترام حقيقة تشكل وتبلور اختلافاتها ، ورصد مدى نضج تطلعاتها نحو تحقيق إنسانية الإنسان ، ومدى جدّية تفاعلاتها مع الآخر ، واستعدادها للتسامح معه والقبول به .

أما التحليل بالتبرير فهو شيء آخر : تضخيم تعارضات الثقافات ، وتكريس اختلافاتها ، وتهويل نتائج صداماتها ، بتغذية الأسباب وتعزيز الدوافع ، والتحريض على فرض توحيد النمط الثقافي للعالم .

ويقتضي تحليل الثقافات ، علمياً ، ضرورة انتقال الباحثين ، منهجياً ، من نوع التحليل **الأيدلوجي المسيّس المثير** ، إلى التحليل **الابستمولوجي النقدي المقارن** . ويستدعي هذا النوع من التحليل أن يتعلم الباحث ، بتجربة ادوارد سعيد (٣٣) ، ربط الأشياء ببعضها بعضاً : الثقافات المختلفة ، الشعوب المختلفة ، والحقب التاريخية المختلفة .

وتقترح هذه الدراسة أنه من الأجدى لباحثي العلوم الإنسانية والإجتماعية تطوير اشكاليات بحوثهم ومفاهيمهم التحليلية ومناهجهم التقليدية ، بالتحوّل جدّياً إلى ثلاثة مراكز اهتمام جديدة / مستجدة :

(١) التحوّل من التركيز التقليدي ، الكلي تقريباً ، على **البناء** Structure الاجتماعي السياسي الاقتصادي ، الذي شُغل به الباحثون طويلاً – ابتداء من دور كايم ومروراً بميرتون وانتهاء بارسونز – تحت وطأة الوظيفية / البنائية ، بمفاهيمها التقليدية المتكررة : التوازن ، الاستقرار والاستمرار ، ومناهجها الوصفية اللاتاريخية . . . ، إلى التركيز على **الثقافة** Culture كمنظومة حيوية حاسمة التأثير في تعريف وتحديد المجتمعات المعاصرة ، وفي تشكيلها وتوجيهها وجهات مختلفة متباينة . ولعل هذا النوع من التحليل هو الذي يعيد الاعتبار إلى تأثيرات ڤيبر النظرية ومناهجه التاريخية المقارنة .

(٢) التحوّل من الأصرار على مفاهيم التقليدية في الصراع الدموي **البرّي العنيف** Wild ، الذي لم يعد حتمياً أو شائعاً ، ولا حتى مقبولاً أو معقولاً ، لحركة الثقافات المعاصرة . . . ، إلى نوع من الصراع السّلمي **اللّين اللطيف.** Mild باعتباره أقرب إلى حقيقة مصادر وابعاد ما يجري ، حقيقة ، على المشهد الثقافي الحضاري والسياسي الاقتصادي كله .

(٣) التحوّل من انشغالهم الكلّي بالغرب ، دون غيره ، تحت تأثير المقولة الغربية "الغرب . . وبقية العـالم" " The West and the Rest " بالنظر إليه وكـأنه **الأول بين متصارعين أنداد** First Among Antagonists باعتباره النمط الثقافي الكوني المتفرّد ، والحضاري المنجز الوحيد ، مركز الحقائق جميعاً (السياسية والاقتصادية والعلمية التقنية ، والإعلامية الاتصالية . . .) ، منه يبدأ العالم وفيه ينتهي . . . ، إلى تعريفه ، والنظر إليه ، والتعامل معه ، باعتباره ليس إلا **نمطاً واحداً بين أنماط ثقافية متعددة** ، The West is only one part of the Rest ، مُسهم مُنجز ، مرحلياً ، بين اطراف متهيأة للإنجاز النوعي الكبير . أو على أحسن تقدير ، **الأول بَين متنافَسين أنداد** First Among Equals.

وهنا بالضبط تكمن **مشكلة** الغرب ، المتراكمة تاريخياً مع الثقافات غير الغربية ، ويكمن **حلّها** أيضاً ، ومن المتوقع أن تحسم هذه وتلك في الحقبة القادمة .

فالغرب لـم يحاصر **ماضي** الثقـافات والحضارات ، أو يطّوق **حاضرها** فحسـب ، بتهميشها واقصائها وتحييدها ، وإنما هو يطارد **مستقبلها** أيضاً ، باصراره على الزعم والتدليل بأن هناك صورة واحدة فقط لمستقبل الدول والمجتمعات : وهذه بالضبط على صورته تماماً - **صورة غربية خالصة** .

وربما لن يواجه الغرب ، في الحقبة القادمة ، ثقافات دينية / قومية متماسكة ، أو حضارات حيّة قوية ، تسير نحو خلاص جمعي منظّم ، متماشياً مع خطورة الوضع الذي حشرها فيه الغرب مجتمعة . وإنما سيواجه ، على الغالب ، **ثقافات** / حضارات **متكتّلة متمحورة** ، تبحث عن جذورها ومرجعياتها وقواسمها المشتركة ، ولكنها لن تكون شيئاً أكثر من " قبائل عالمية " تبحث عن أصولها وفروعها وامتداداتها ، وتحتمي ببعضها بعضاً ، بكثير من رواسب الانفصال **والإنقسام والإنفصام** ، دون أن يكون أي تكتل منها قادراً ، أو حتى راغباً ، في طرح نفسه بديلاً للغرب .

إنما من المؤكد أن الغرب سيواجه ثقافات / حضارات تدرك بازدياد الفروق والاختلافات الأساسية بينها وبين الحضارة الغربية ، وتعي امكانياتها الثقافية الفعلية والممكنة ، تسير نحو استعادة الثقة بالنفس ، وتعرف بالضبط ماذا تريد : **الاستقلال الثقافي** ، **الندية** ، **والامتداد** باتجاه مألوف مأمون مضمون .

ومن المستبعد أن يكون باستطاعة الغرب الاستمرار في النظر إلى تلك الثقافات / الحضارات المختلفة الثائرة ، والتعامل معها بمفاهيمه وآلياته وأساليبه القديمة ، ولا حتى بمجرد الاكتفاء **بتعديلها** وتحديثها ومواءمتها للحالة الطارئة ، وإنما **بتثويرها** كلّياً . بثورة المنظورات

والممارسات فقط ، يستطيع الغرب الاستجابة لطلب الثقافات غير الغربية " بتثقيف حضارته " Culturalizing Civilization بجعلها أكثر إنسانية وأكثر قيمية وأقل مادية وهيمنة ، بابعاد ، مثلاً ، ما يراه سهيل فرح (٣٤) ، ميكانيزمات السياسة ، وعنف الاقتصاد ، وتسلط التكنولوجيا ، من جهة ، وتقريب العلوم الاجتماعية والإنسانية ذات الصلة ، كالفلسفة والسوسيولوجيا والسيكولوجيا من جهة أخرى .

فقد سبق للثقافات غير الغربية أن استجابت لطلب الغرب دائماً " بتحضير ثقافاتهم " Civilizing Cultures بمحاولة جعلها أكثر علمية وواقعية وأكثر انجازاً وإسهاماً .

ويتوقف النجاح في هذه المهمة الصعبة على تقبل كل من الغرب والثقافات المختلفة جميعاً بحقائق **الحوار** والتواصل ، وحق **الاختلاف** والمغايرة ، وفضيلة **التسامح** مع الاختلافات من أي نوع - الدينية والمذهبية ، والعرقية والاثنية ، والجنسانية والأيدلوجية .

الحواشي

(١) فرانسيس فوكوياما ، **نهاية التاريخ وخاتم البشر** ، ترجمة حسين أحمد أمين (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر ، ١٩٩٢) ؛ فرانسيس فوكوياما ، **الثقة فضيلة منشئة لليسر** (بالأنجليزية) ، مراجعة محمد سيد أحمد ، **المستقبل العربي** ، ٢٠٨ (حزيران / يونيو ، ١٩٩٦) : ١٦٩-١٧٤ ؛ صاموئيل هانتنغتون ، **صدام الحضارات** ، ط١ ، ترجمة مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق (بيروت : ١٩٩٥) .

(٢) فوكوياما ، **نهاية التاريخ** . . .

(٣) فوكوياما ، **الثقة** . . .

(٤) هانتنغتون ، **المرجع المذكور** .

(٥) جويل كوتكن ، **القبائل : دور العرق والدين والهوية في نجاح الاقتصاد العالمي** ، ترجمة مازن حماد (عمان : دار البشير للنشر والتوزيع ، ١٩٩٥) .

(٦) موريس برتراند ، **نهاية النظام العسكري** (بالفرنسية) (باريس : مطبعة العلوم ، ١٩٩٦) ، مراجعة جورج طرابيشي ، الحياة ، ١٢٢٠٧ .

(٧) معن زيادة ، **معالم على طريق تحديث الفكر العربي** (الكويت : المجلس الوطني للثقافة ، ١٩٨٧) ، ص ٤٠٠ .

(٨) أرنولد توينبي ، **مختصر دراسة للتاريخ** ، ط١ ، ترجمة فؤاد شبل (القاهرة : لجنة التأليف والترجمة والنشر ، جامعة الدول العربية) ، ج١ ، ص.ص. ٦٠-٦١ .

(٩) جيوار لكيرك ، **الانثربولوجيات والاستعمار** ، ترجمة جورج كتورة (بيروت : معهد الإنماء العربي ، ١٩٨٢) .

(١٠) كافين رايلي ، **الغرب والعالم : تاريخ الحضارة من خلال موضوعات** ، ترجمة المسيري وحجازي (الكويت : المجلس الوطني للثقافة ، ١٩٨٥) ، ص.ص. ١٧٥- ٢٠٧ .

(١١) حسين أحمد أمين ، " موقف المسلمين العرب من الحضارة الغربية " ، **العربي** (الكويت) العدد ٤٠٢ (مايو ١٩٩٢) .

(١٢) إدوارد سعيد ، **الاستشراق : المعرفة ، السلطة ، الإنشاء** ، ط٣ ، تعريب كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية ، ١٩٩١) ؛ إدوارد سعيد ، **الثقافة والإستعمار** (بالانجليزية) .

(١٣) إيمان إبراهيم ، " العلم والتكنولوجيا في الحضارة الغربية " ، في : مجموعة مؤلفين ،

الحضارة الغربية : دراسات ونصوص (عمان : جامعة فيلادلفيا ١٩٩٦) ، ص. ٨٩ .

(١٤) كرين برنتون ، **تشكيل العقل الغربي الحديث** ، ترجمة شوقي جلال (الكويت : المجلس الوطني للثقافة ، ١٩٨٤) ، ص . ٣٦٥ .

(١٥) توماس كون ، **بنية الثورات العلمية** ، ترجمة شوقي جلال (الكويت : المجلس الوطني للثقافة ، ١٩٩٢) .

(١٦) انظر : برنتون ، **المرجع المذكور** .

(١٧) انظر : جاك ريسلر ، **الحضارة العربية** ، تعريب خليل أحمد خليل (بيروت / باريس : منشورات عويدات ، ١٩٩٣) ، ص.ص. ١٤٤-١٧٩ .

(١٨) انظر : كافين رايلي ، **المرجع المذكور** .

(١٩) جون كولر ، **الفكر الشرقي القديم** ، ترجمة كامل حسين (الكويت : المجلس الوطني للثقافة، ١٩٩٥) ، ص.ص. ٣١٩-٣٢٠ ؛ ووبن ، **الصينيون المعاصرون :التقدم نحو المستقبل انطلاقاً من الماضي** ، ترجمة عبد العزيز حمدي (الكويت : المجلس الوطني للثقافة، ١٩٩٦) .

(٢٠) حسين أحمد أمين ، **المرجع المذكور** ؛ محمد شومان ، **العرب والغرب : مقارنة ثقافية** (مالطة : مركز دراسات العالم الإسلامي ، سلسلة بحوث الثقافة والحضارة ، ١٩٩٢) ، ص.ص. ٥٥-٦٧ .

(٢١) انظر : هانتنغتون ، ص ٢٢ ؛ سالم ساري " الذات العربية المتضخمة : إدراك الذات والآخر الجواني " ، بحث مقدم لمؤتمر صورة الآخر في المجتمع العربي ، **الجمعية العربية لعلم الاجتماع** (تونس ، ١٥-١٦ نوفمبر ١٩٩٦) ، وفي مجلد أعمال المؤتمر قيد الإعداد.

(٢٢) محمد عابد الجابري ، **تكوين العقل العربي** ، ط٣ (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨) ، ص. ١٣ .

(٢٣) انظر مثلاً : ليكلرك ، **المرجع المذكور** ؛ إدوارد سعيد ، **الاستشراق** . . . ؛ سالم حميش ؛ **الاستشراق في أفق انسداده** (الرباط : المجلس القومي للثقافة العربية ، ١٩٩١) .

(٢٤) انظر مثلاً : محسن الميلي ، " في الثقافة والهوية " ، **مجلة الإنسان** (باريس : دار أمان للطباعة والنشر) ، السنة الأولى ، العدد الأول (١٩٩٠) : ١٢-١٧ ؛ إدوارد سعيد ، الثقافة . . . ؛ وليد سيف ، " الأمة والتحدي " ، **محاضرات الموسم الثقافي ، جامعة فيلادلفيا** (١٩٩٤) .

(٢٥) انظر ريسلر ، **المرجع المذكور** ، ص.ص. ١٩٢-٢١١ .

(٢٦) برنتون ، **المرجع المذكور** ، ص . ص . ٣٦١-٣٦٣ .

(٢٧) محسن الميلي ، **المرجع المذكور** .

(٢٨) انظر مثلاً : **المرجع نفسه** ؛ وليد سيف " المقاومة الثقافية : مقدمات نظرية " ، **الدستور** (عمان) ٣٠/ ١١/ ١٩٩٢ .

(٢٩) انظر مثلاً : جورج طرابيشي ، المثقفون العرب **والتراث** (لندن : رياض الريس للكتب والنشر ، ١٩٩١) ؛ محمد جابر الأنصاري ، **تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها** (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٩٢) .

(٣٠) سالم ساري . "كلمة افتتاحية لمؤتمر التفاعل الثقافي على أعتاب القرن الحادي والعشرين " ، **جامعة فيلادلفيا** (٢٠-٢٢ أيار / مايو ١٩٩٦) .

(٣١) انظر : فهمي جدعان ، **الطريق إلى المستقبل : أفكار قوى للأزمنة العربية المنظورة** (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٩٦) ؛ هشام شرابي ، " المثقفون العرب والغرب" ، **المستقبل العربي** ١٧٥ (أيلول ١٩٩٣) .

(٣٢) انظر : فهمي جدعان ، **المرجع نفسه** ، هشام شرابي ، **المرجع نفسه** .

(٣٣) إدوارد سعيد " استعمالات الثقافة " ، **الحياة** ، ١٣/ ٢/ ١٩٩٧ .

(٣٤) سهيل فرح ، « الشرق والغرب هل يلتقيان فلسفياً » ، **المجلة الفلسفية العربية** (عمان) ، مجلد ٣ ، عدد ٣ (١٩٩٢) : ٣١-٣٧ .

نحو أساس فلسفي للتربية البيئية

أ.د. محمد سعيد الصباريني
كلية التربية والفنون . جامعة اليرموك
احمد محمد السقاف
كلية الآداب . جامعة عدن

ملخص

لقد غدا من الضروري تعديل نمط العلاقة بين الإنسان والبيئة وبشكل يتطلب البحث عن أساس فلسفي للتربية البيئية ، وتستكشف هذه الدراسة بأن هناك اكثر من فلسفة تتصدى لتفسير علاقة الإنسان بالبيئة وتوجيهها . فبداية هناك الفلسفة الحتمية وتتبعها الفلسفة الإمكانية ، ثم الفلسفة الندية وفلسفة أو فرضية جايا .

وتظهر الدراسة أن جميع هذه الفلسفات تتفق وتتباين فيما بينها حول تطور علاقة الإنسان بالبيئة واثرها في الزمان والمكان . وتؤكد الدراسة بأنه بالرغم من وضوح مسوغات عدم تبني الفلسفة الحتمية ، فإن الفلسفات الأخرى لا تتعدى كونها تبريرات لتوجه الإنسان وسلوكه نحو البيئة في الوقت الراهن . وتتطلب هذه الوضعية نظرة كلية ومراجعة جذرية لمثل هذا التوجه والسلوك نحو البيئة ، والسعي إلى وضع مرتكز أو أساس فلسفي للتربية البيئية .

Towards a Foundation for a Philosophy of Environmental Education

Mohammed Said Subbarini
Yarmuk University
Ahmed Mohammed Al-Saqqaf
Aden University

ABSTRACT

It has become apparent that the pattern of the relationship between man and the environment needs to be altered in a way that necessitates the search for a new philosophical foundation for Environmental Education .

This study reveals that there are more than one philosophy attempting to explain and guide man's relationship with the environment . To begin with, there is the Determinism and the Possiblilism school . Then there is the Mutualism and Gaia .

The study shows that these philosophical trends both link with one another and diverge from each other in viewing the development of man's relationship with the environment and the effects that has both spatially and temporally. The study

stresses that although it is not feasible to adopt the Determinism philosophy in Environmental Education, other philosophies are only philosophical justification for the orientation and behaviour exhibited by man towards his environment at present. This status quo is based on a view of total embark on a radical review of such orientations and behaviour towards the environment and to search for foundation for a philosophy of Environmental Education .

هدف الدراسة ومشكلتها :

التربية البيئية مجال تربوي له أصوله القديمة ، إلا أنه اكتسب في العقدين الماضيين أهمية كبرى نتيجة لانبثاق الوعي بالمشكلات البيئية التي بدأت تؤثر بعمق في نوعية الحياة البشرية وتهدد مستقبل الأجيال . وارتبط انتشار برامج التربية البيئية ونشاطاتها ، مداً وجزراً بالمشكلات البيئية ينهض بتفاقمها ويخبو بتراجعها . كما أنها انطلقت على هدى توجيهات دولية اتصفت بالمرونة والعمومية .

وتنبه المربون البيئيون إلى هذه الوضعية للتربية البيئية فنادوا بضرورة وضع فلسفة للتربية البيئية أو إطار مفاهيمي نظري لها يستند إليه تطوير برامج التربية البيئية وتقويمها .

وتستعرض هذه الدراسة مجموعة من الفلسفات البيئية التي يمكن للمتأمل فيها استنباط أساس للفلسفة المطلوبة للتربية البيئية ، انطلاقاً من الإيمان بوجود (عروة وثقى) بين الفلسفة والتربية [١] .

استعراض وتفسير :

لقد اختلفت طبيعة علاقة الإنسان بالبيئة وفق اختلاف مراحل حياة الإنسان منذ وجوده على الأرض حتى الوقت الحاضر ، وعلى الرغم من أن موضوع علاقة الإنسان بالبيئة كان مثار اهتمام كثير من المفكرين والفلاسفة منذ القدم ، إلاّ أن معالجة هذه العلاقة والبحث فيها في إطار فلسفي يتبناه مجموعة من المفكرين بما يشكّل فرقاً أو مدارس فلسفية يعود إلى القرن التاسع عشر الميلادي [٢] . وتبلورت في هذا الإطار فلسفات أو أيديولوجيات بيئية توجه طبيعة العلاقة بين الإنسان والبيئة ، نتناول أبرزها فيما يلي :

الفلسفة الحتمية (Determinism) :

تبلور الفكر الحتمي في فلسفة واضحة المعالم خلال القرن التاسع عشر على يد الألماني فريدريك راتزل الذي تبعه بعض الجغرافيين مع مطلع القرن العشرين الذين تبنوا هذه الفلسفة وطوروها أمثال ألين سهبل ودي مولان وفيكتور كيزن . ويبدو أن الجغرافيين هم أول من تبنوا الفلسفة الحتمية في تفسير علاقة الإنسان بالبيئة ، إلاّ أن الحتمية ظهرت أيضاً في معظم العلوم الإنسانية إذ كان لنظرية داروين في النشوء والإرتقاء أثرها الكبير في دفع هذه الفلسفة [٣] .

وتتحدد فحوى الفكر الحتمي أساساً في أن الإنسان كائن سلبي أمام البيئة إذ أن مظاهر البيئة تؤثر فيه تأثيراً كبيراً ، وإن دوره يقتصر في الاذعان لما تمليه عليه الطبيعة في المكان والزمان ،

وبذلك فالبيئة هي التي توجه الإنسان وتأخذ بيديه . وعلى ذلك فإن سيادة الإنسان لا يمكن أن تكون إلاّ في الإطار والمستوى اللذين تسمح أو ترضى بهما الطبيعة [٤] .

ويبرز ذلك التصور بشكل واضح في آراء وكتابات بعض من أعلام هذه الفلسفة . فهذه ألين سمبل [٥] تشير في معرض ربطها بين البيئة والدين إلى أن الوحدانية ظهرت في البيئة الصحراوية بسبب رتابة البيئة الصحراوية وتجانسها وقلة تغيراتها من وقت لآخر ، فالراعي هنا أكثر قابلية للتوحيد إذ أن افكاره اتخذت نوعاً من البساطة كبساطة الطبيعة نفسها . بينما صور فيكتور كيزن الفلسفة الحتمية في أعلى صورها عندما أشار - فيما أورده الفيل والصقار [٦] - لأثر البيئة في الدولة ومستقبلها وطبيعة سكانها حيث يقول :

" أعطني خريطة لدولة ما ، ومعلومات وافية عن موقعها ومناخها ، ومائها ، ومظاهر الطبيعة الأخرى . . . وبإمكاني في ضوء ذلك أن أحدد لك أي نوع من الإنسان يمكن أن يعيش في هذه الدولة وأي دور يمكن أن تمثله هذه الدولة في التاريخ " .

وليست هذه الطروحات وليدة العصر الحديث بل إنَّ جذورها تعود إلى أيام الحضارات اليونانية ، والحضارة الإسلامية [٧] . فقد عالج الفلاسفة القدماء أمثال هيبوقراط (٤٢٠ ق.م) ، وأرسطو (٢٨٤-٢٢٢ ق.م) ، واسترابو (٦٤-٢٩ق.م) التباين الواضح بين الشعوب الآسيوية والأوروبية وأرجعوه إلى اختلاف البيئات الطبيعية التي يعيشون فيها [٨] . كما عالج ابن خلدون [٩] في مقدمته موضوع الحتم البيئي حيث يظهر ذلك في معرض إشارته لأثر اختلاف البيئات الطبيعية على الناس وحياتهم ، حيث يقول :

" إنّ المعمورة من هذا المنكشف من الأرض إنما هي وسطه لإفراط الحر في الجنوب والبرد في الشمال . . . فلهذا كانت العلوم والمصانع والمباني والملابس والأقوات ، والفواكه ، بل الحيوانات ، وجميع ما يتكوّن في هذه الأقاليم الثلاثة (الثالث والرابع والخامس) مخصوصة بالاعتدال وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً " .

يبدو أن مثل هذا الطرح الفلسفي للحتمية - وما سبقته من آراء - هي محاولات لتفسير تباين الناس وخصائصهم من بيئة لأخرى والنابع من قوة البيئة الطبيعية أكثر من كونه تفسيراً لطبيعة العلاقة بين الإنسان والبيئة وما يسفر عنها من مؤثرات ذات طابع أيكولوجي وبالتالي فهي لا تعدو كونها " استمراراً لمحاولات تفسير التاريخ البشري في ضوء تأثيرات البيئات المختلفة في حياة البشر " [١٠] .

ويسهل نقد هذه الفلسفة بمجرد ملاحظة اختلاف البيئات البشرية في البيئات الطبيعية المتشابهة ، بمعنى أن البيئات الطبيعية المتشابهة لم تخلق أو تفرض أنماطاً بشرية متشابهة في مختلف الأزمنة ، كما أن تجاهل دور الإنسان ، وإرادته وإرجاع كل ذلك إلى فعل وقوة البيئة الطبيعية هو تجاهل للحقيقة . إذ لا يمكن أن يكون الإنسان في علاقته بالبيئة شأنه شأن الدمى والعرائس في مسرح العرائس ، تمسك البيئة بخيوطها وتحركها كيفما تشاء (١١)، بل أصبح فعل الإنسان في البيئة اليوم من الضخامة والخطورة بما ألحق من تغييرات وأضرار كبيرة بالبيئة ومستقبل تعايشه معها .

الفلسفة الإمكانية (Possibilism) :

يعد لوسيان فيفر هو أول من أطلق هذا المفهوم ، وتطورت هذه الفلسفة بدرجة رئيسية في فرنسا على يد كل من فيدال لابلاش وبرين (١٢) . والمقصود بالإمكانية أن للإنسان حرية الاختيار فيما تقدمه له البيئة من خيارات مختلفة وفق تباين البيئات مناخياً وتضاريسياً ، وفي كل الأحوال فإنه لا يوجد شيء محتم بل إنّ أمام الإنسان مبدأ الاختيار والإمكانية ، ومن هنا فالإنسان قادر على استغلال مظاهر البيئة الطبيعية بما يتناسب وطموحاته ، وتبعاً لقدراته ، وبالتالي فالعلاقة بين الإنسان والبيئة تبرزها مصالح الإنسان التي يسعى لتحقيقها في البيئة المعينة ، وبهذا فقد أعطت هذه الفلسفة الإنسان السيطرة على البيئة فهو الّذي يحدد طرق وطبيعة استغلالها بعكس الحال في الفلسفة الحتمية (١٣) .

وإذا كانت نظرية داروين أعطت دفعة للفلسفة الحتمية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، فإن للمنجزات البشرية الصناعية ، والتقنية ، دورها في تعزيز الفلسفة الإمكانية مع مطلع القرن العشرين حيث أصبح من السهل على الإمكانيين التدليل على قوة أثر الإنسان في البيئة من خلال ما أنجزه الإنسان من مظاهر البيئة البشرية واستخدام ذلك في تعزيز وجهة نظرهم من جهة ودحض الفكر الحتمي من جهة أخرى .

الفلسفة الاحتمالية (Probabilism) :

وهي الفلسفة الّتي مثلت تلك الآراء الّتي حاولت التوفيق بين كل من الفلسفتين الحتمية والإمكانية ، ويتزعم هذا الاتجاه جريفت تيلور الّذي وضح مفهوم هذه الفلسفة في أن دور البيئة مثله مثل دور شرطي المرور الّذي يتحكم في حركة السير فيسمح بالإسراع حيناً أو التريث حيناً أو الإيقاف حيناً آخر ، وعليه فقد استخدم لفظ (Stop-go-Determinism) " حتمية الخطوة خطوة "

إذ أن استغلال البيئة من قبل الإنسان لا بد وأن يرافقه صلاحية البيئة ومساعدتها ، ومن هنا فإن هناك من البيئات ما يوفر الكثير ، وبالتالي لا يبذل الإنسان في استغلالها مزيداً من العناء ، بينما هناك من البيئات ما يتطلب مزيداً من الجهد والعمل ليحصل الإنسان فيها على مقومات بقائه ، وتحقيق طموحاته ، وفي كل الأحوال فالإنسان لا يستطيع تغيير البيئة الطبيعية تغييراً جوهرياً بل إنَّ فعله لا يعدو كونه تعديلاً أو تحسيناً بما يخدم مصلحته (١٤) .

وتختلف الآراء في تقييم هذه الفلسفة ، فبينما يرى البعض أنها أكثر واقعية كونها تصور علاقة الإنسان بالبيئة دون تحيّز لأحد الطرفين البيئة أو الإنسان (١٥) ، نجد أن البعض الآخر يرى أنها لا تبدو كذلك إلاّ من حيث الشكل فقط ، إذ أن هناك انحيازاً متخفياً يعيدنا إلى مفهوم الحتمية من خلال إعطاء البيئة الحق في اعتراض حركة الحياة أو توقيفها ، وهذا يبقي على فلسفة علاقة التبعية بين الإنسان والبيئة حيث تعد البيئة في موضع المتبوع بينما يصبح الإنسان في موضع التابع ، وبالتالي الحفاظ على روح الفلسفة الحتمية وفحواها (١٦) .

الفلسفة الندية :

أشار الشامي (١٧) إلى أن هذه الفلسفة تنطلق في تفسيرها لعلاقة الإنسان بالبيئة من أن هذه العلاقة تبنى على أساس " المصارعة الجادة بين الطبيعة والإنسان لإقرار صيغة التعايش في الزمان والمكان وهما ندان متكافئان " ، وهذا يعني أن كلاً من الإنسان والطبيعة لا يمكن له أن يتجاهل الآخر ، وإنه مثلما للإنسان الحق في تحدي البيئة وتوجيهها بما يملك من وسائل حضارية ليطوعها ، " وينتصر لحضوره " فإن لدى البيئة القدرة على مقاومة تحديات الإنسان وابطالها ، وامتلاك الطرفين لهذا الحق المتبادل يجسّد التصور المشروع للفلسفة المتوازية بين فعل الطبيعة وقدرتها أمام الإنسان من جهة وقدرات الإنسان في مجابهة الطبيعة من جهة أخرى - وكل ذلك من أجل إرساء حد المصالحة لإقرار التعايش الَّذي يأتي عقب كل جولة من " جولات المصارعة " بين الطرفين !

ويُفهم معنى الندية أن يخوض الإنسان أي جولة من جولات " المصارعة " وهو ند مع الطبيعة وبنفس قوى فعلها المؤثر ، ولا يقبل بغير الانتصار على ما تظهره البيئة من تحد ! وبانتهاء " المصارعة " بين البيئة والإنسان في الزمان والمكان توضع بنود المصالحة الَّتي يرضى عنها الطرفان الَّتي تحدد حد المصالحة بينهما وبذلك تكفل التوازن الأمثل بين الندين ، وعندما يتجاوز أحد الطرفين حد المصالحة فهذا يعني انقضاء صلاحية وسريان اتفاق المصالحة بينهما ، ويصبح الطرف الَّذي بادر في خرق الاتفاق قد تهيأ لجولة جديدة من " الصراع " ويبادر إلى استدعاء الطرف الآخر إلى " الحلبة " لكي " يتصارع " الطرفان (البيئة والإنسان) من جديد وتفضي " المصارعة

" إلى اتفاق جديد للمصالحة وهكذا . . . .

ولكي تتضح الصورة أكثر لمفهوم هذه الفلسفة تبدو الحاجة لإيراد مثال من الأمثلة الّتي أوردها الشامي في معرض تناوله لهذه الفلسفة حيث أشار إلى أن النهر - والّذي يعد جزءاً من الطبيعة في المكان - عند فيضانه يعربد ويعبث بينما يقترب منه الإنسان بحذر ويأمل التحكم فيه للسيطرة على فيضانه لأجل الانتفاع وفق هذه السيطرة ، ومن أجل الانتفاع يبادر الإنسان إلى " الحلبة " وهو يمتلك وسيلته الحضارية وفق حاجة عصره وتدور " المصارعة " بين الإنسان والنهر ، ولا تنتهي هذه " المصارعة " إلاّ بعد أن يدوّن الإنسان والنهر بنود المصالحة بينهما ! وهكذا فإن هذا المثال - الّذي يتكرر في أماكن أخرى وبأشكال أخرى - يجسّد الإسهام المشترك بين الإنسان والبيئة في صياغة المصالحة بينهما في ظل الضبط والانضباط المتبادل بين الاثنين .

فلسفة جايا [1] (Gaia) :

نظراً لما قدمته الأقمار الصناعية من معلومات وافية عن كوكب الأرض وكذا الصور الكاملة الّتي أظهرت كوكب الأرض ينبض بالحياة في أجواء الفضاء المعتمة ، فقد كانت هذه بمثابة ادلة وافية لوضع مفاهيم جديدة عن الحياة على الأرض وعن العلاقات والتفاعلات بين المكوّنات الحية وغير الحية في كوكب الأرض . وتمثلت هذه المفاهيم أو الرؤى في أن المادة الحية على الأرض وغلافها الجوي والمائي والصخري تكوّن فيما بينها نظاماً معقداً يبدو بمثابة كائن حي واحد يمتلك كل الإمكانيات في جعل الأرض مكاناً صالحاً للحياة ، أي افتراض أن المجموع الحيوي ككل متكامل هو كيان ذاتي التنظيم له المقدرة في الحفاظ على الحياة على الأرض من خلال تحكمه في البيئة طبيعياً وكيميائياً [١٨] . فالحياة وفق هذا المنظور تطورت ليس نتيجة لتأقلمها مع بيئتها - وفق ما تذهب إليه نظرية دارون - بل بقدرة الأحياء على صنع هذه البيئة الملازمة للحياة [١٩] .

ويشير لفلوك الّذي تبنى طرح هذه الفلسفة في مطلع السبعينات إلى أن (جايا) كيان حي معقد يشتمل على المجموع الحيوي بحيث يتشكّل من الكل نظام من التفاعلات ذاتية التنظيم هدفه تحقيق البيئة الفيزيائية والكيميائية الفضلى للحياة على الأرض ، وهذه المحافظة على حالة الثبات يمكن أن توصف بالديمومة التوازنية (Homoestasis) ، ويشكّل الإنسان جزءاً من (جايا) ويعد أهم نوع حي في هذا النظام الحي المعقد ، ويعد القوة الأكبر لتقرير الاتزان فيه .

---

(١) يطلق عليها عادة فرضية جايا ، ولكننا أطلقنا عليها فلسفة تجاوزاً ليتناسب مع السياق ، وجايا تعني آلهة الأرض عند اليونان ومنها اشتقت كلمة جيو (Geo) الأرض .

وحول علاقة (جايا) بأنشطة الإنسان الصناعية ، وما يحدث من تلوث يشير لفلوك من أنه لا يوجد من الأدلة الصناعية ما يدفع إلى القبول بأن الأنشطة الصناعية في مستواها الحالي أو في المستوى المتوقع مستقبلاً ستهدد حياة (جايا) كلها . فالأدلة ضعيفة ! فكثير من المواد الَّتي نعدها سامة هي في الأصل مواد طبيعية تستخلص من النبات أو الحيوان ، وإذا كان يقصد بالتلوث طرح الفضلات فهو لا يعد إلاّ كونه أمراً طبيعياً (لجايا) مثله مثل التنفس في الإنسان ومعظم الكائنات الحية الأخرى ! وإذا كانت بعض التنبؤات الخاصة بمستقبل الجنس البشري تشير إلى أن أعداد البشر سوف تتضاعف خلال العقود القليلة القادمة على أقل تقدير فإن مسألة اطعام عالم سكانه ثمانية مليارات نسمة دون إحداث خراب خطير في (جايا) أمر أهم وأكثر إلحاحاً من التلوث الصناعي ! وأن فرصتنا في أن نصبح أكثر انسجاماً مع سائر أجزاء (جايا) تكبر بتمسّكنا بالتكنولوجيا وسعينا في تعديلها وتطويرها إلى الأفضل وليس برفضنا لها ، لذا فإن ما يعترينا من حيرة حول مستقبل الأرض وعواقب التلوث نابع من جهلنا بنظم الضبط والتحكم (لجايا) (٢٠) . فـ (جايا) منظومة دينامية تستعيد دائماً توازنها (٢١) إلاّ أن إلحاق الدمار بالنظم الأيكولوجية في المناطق المدارية قد يضعف قدرة (جايا) على القيام بهذه المهمة إذ أن هذه المناطق تعد بمثابة موضع القلب من (جايا) (٢٢) .

وفي خاتمة حديثه عن هذه الرؤيا الحديثة يقارن لفلوك (٢٣) بين الإنسان بمكوناته و (جايا) بمكوّناتها ليؤكد من أن (جايا) مثلها مثل الكائن الحي البشري من حيث وحدة التركيب حيث يقول :

> " فأجسامنا مكونة من تعاونيات أفرادها من الخلايا وكل خلية من ذوات النواة في الجسم هي أيضاً تجمع من أجسام أصغر تعيش متكافئة فإذا كانت حصيلة كل هذا التعاون إنساناً يظهر جميلاً لأنه مبني بمهارة ، فهل نغالي إذا قلنا أننا ندرك . . . جمال وصلاحية البيئة الَّتي يبنيها تجمع من المخلوقات يتألف من الإنسان وغيره من صورة الحياة ؟ . . . والإنسان الَّذي قبل بدوره شريكاً في جايا لا يليق به والحال كذلك أن يكون سيء التصرف " .

ولكي تسهل المقارنة بين تلك الفلسفات في جوانبها الرئيسية يمكن الرجوع إلى الملحق المرفق في نهاية هذه الدراسة .

مناقشة وتحليل:

يظهر الاستعراض السابق أن هناك أكثر من مرجعية أو فلسفة في تفسير وتوجيه علاقة الإنسان بالبيئة ، بدءاً بالفلسفة الحتمية التي تحدد علاقة الإنسان بالبيئة من منطلق الاذعان والخضوع للبيئة ، إلى الفلسفة المغايرة تماماً ممثلة في الإمكانية التي تعطي للإنسان الحق والقدرة في السيطرة على البيئة واخضاعها ، مروراً بالتوفيقية التي حاولت التوفيق بين طرفي النقيض ، انتهاء بكل من الفلسفة الندية التي صورت هذه العلاقة من خلال مفهوم الصراع بين ندين ، وفلسفة (جايا) التي ترى ضرورة أن تبنى علاقة الإنسان بالبيئة من منطلق أن الأرض بمثابة كائن حي يشكل الإنسان عضواً من أعضاء هذا الكائن .

ويبدو من خلال ما تطرحه تلك الفلسفات حول علاقة الإنسان بالبيئة ، أن تباين الآراء ارتبط إلى حد كبير بطبيعة تطور علاقة الإنسان بالبيئة ، ونتائج تلك العلاقة في الزمان والمكان . فإذا كان تزايد سيطرة الإنسان على البيئة باستغلاله لمزيد من مواردها قد عزز ما تطرحه الفلسفة الإمكانية ودحض بالتالي ادعاءات الحتمية ، خلال النصف الأول من القرن العشرين على أقل تقدير ، فإن المؤثرات البيئية السيئة لذلك التطور خلال عقد الستينات ، أوجدت ردود أفعال يمكن أن تفسر بأنها دعوات إلى تبني الفكر الحتمي والعودة إلى الطبيعة والخضوع لها . ولعل في استغاثة باري كومنر وما أثاره كتاب راشيل كارسون (الربيع الصامت) من نقاشات حول علاقة الإنسان بالبيئة ، كل ذلك يوضح مدى الاحباط الحضاري - الذي وصل إليه بعض المفكرين الغربيين من جراء نتاجات المدنية الصناعية [٢٤] . وهكذا يبدو من غير المقبول في الوقت الحاضر تبني المنظور الحتمي في علاقة الإنسان بالبيئة ، كما أن المشكلات البيئية العالمية تجعل من غير الممكن السير على التوجه الإمكاني الذي يعطي الإنسان حق السيطرة المطلقة على البيئة . وإذا كانت الفلسفة الاحتمالية (التوفيقية) حاولت التوفيق بين الفلسفتين السابقتين فإنها فيما يبدو غير مقبولة ايضاً ليس لكونها تحافظ على فحوى الفلسفة الحتمية فقط [٢٥] ، بل إنها لا تعدو كونها محاولة لتفسير تاريخ علاقة الإنسان بالبيئة من خلال تأثير البيئات المختلفة ، مثلها في ذلك مثل الحتمية ، أكثر من كونها تشكل منطلقاً لبناء تلك العلاقة . أما الفلسفة الندية التي ترى بأن علاقة الإنسان ببيئته تبنى على مبدأ المصارعة بين ندين متكافئين ، فتبدو وكأنها تبني هذه العلاقة على أساس العداء بين الإنسان والبيئة ، ويظهر ذلك واضحاً حينما تشير إلى أن الطبيعة تملك أن تتحدى الإنسان وتواجهه . . . وأن الإنسان يملك بدوره أن يتحدى الطبيعة . . . ويطوعها لنمط حياته وينتصر لحضوره [٢٦] .

غير أن العلاقة بين الإنسان والبيئة هي علاقة استمرار ، وانتصار الإنسان أو هزيمته هو انتصار أو هزيمة للطبيعة فيه لأنه جزء من الكل وليس شيئاً منفصلاً [٢٧] ، وكيف يمكن أن نسمي استثمار الإنسان للموارد الطبيعية بعقلانية وبما يحافظ على توازن أنظمتها أنه هزيمة للطبيعة ؟ وإذا كانت هذه الفلسفة تعدّ التلوث باشكاله والكوارث الطبيعية هي بمثابة " انتقام الطبيعة لنفسها " فإن هذا يعد إضعافاً للطبيعة بدرجة أولى وضرراً على الإنسان بدرجة ثانية . وعندما تشير هذه الفلسفة إلى مفهوم التعايش فإنها تعتبره حالة مؤقتة ما تلبث أن تلغى أو تتفكك وأن أساس العلاقة هو الصراع . وهكذا فإن التطور الحضاري يصبح - وفق منطلق هذه الفلسفة - نتيجة من نتائج انتصار الإنسان (في حلبة المصارعة) على الطبيعة ، وبالتالي فالتطور التكنولوجي يمكن فهمه على أنه هجوم منسق على البيئة [٢٨] .

ويبدو المنظور النفعي الاقتصادي واضحاً في طرح هذه الفلسفة عندما فسّرت علاقة الإنسان بالبيئة عبر مراحل حياته الأولى ، حيث أشارت إلى أن الإنسان خلال تلك المرحلة من حياته عايش الطبيعة وصالحها ضعيفاً لكونه " لا ينتج " إذ لم يكن كفؤاً لقهر الطبيعة ، ولم يستطع امتلاك " مقومات الندية " و " العزة والمنعة " إلا بعد بروز " متغيرات الثورة الاقتصادية الانتاجية " بما مكّنه من " فك أسر مصلحته الاقتصادية من قبضة الطبيعة والتوازن الحيوي " ، وبتعبير أوضح " أن التعايش المنتصر في الزمان والمكان لا يبغي ما هو أهم من الهدف الاقتصادي " [٢٩] . وهكذا فإن هذه الفلسفة تبدو غير مقنعة في تفسيرها لعلاقة الإنسان بالبيئة ، كما أنها تبدو أيضاً غير صالحة لأن تكون منطلقاً لفلسفة التربية البيئية ، إذ أنها أضافة إلى كونها نفعية واقتصادية في توجهاتها ، فإنها أيضاً تصوّر البيئة وكأنها عدو للإنسان ، وإذا ما وجهت التربية البيئية هذه الوجهة فإن هدفها الرئيسي يصبح تمكين الإنسان من امتلاك القدرة على قهر عدوه ، وإذا ما عزز ونما هذا التصور فإنه يصبح بمثابة دعوة لتدمير البيئة وبالتالي تدمير الإنسان وحضارته .

أما بالنسبة لفلسفة (جايا) فانها ترى أن الغلاف الحيوي بكل مكوّناته بما فيها الإنسان ، هو بمثابة كائن حي . وتبعاً لهذه الرؤية الجديدة الّتي قدمتها هذه الفلسفة فقد لقيت اهتماماً من قبل العلماء بعامة وإعجاب كبير من علماء البيئة بخاصة إذ أنها إضافة لحداثتها فإنها وفقت بين العلم والدين وموقفهما من الحياة [٣٠] . وإذا ما اعتبرت هذه الفلسفة الجديدة بمثابة نظرة بديلة وأفضل لنظرة السيطرة والعداء للبيئة ، فإن أبرز ما يميزها هي النظرة الشمولية لإطار الحياة ووحدة الإنسان مع البيئة ، وتميّز موقعه . الا أن ما يلفت النظر أنه مع التأكيد على أن (جايا) بمثابة كائن حي ، فإن لفلوك - وهو واضع هذه الفلسفة - يبرر أثر الأنشطة الصناعية وتأثيراتها السيئة على البيئة

بعدم وجود الأدلة المقنعة في ذلك سواء في مستواها الحالي (مطلع عقد السبعينات) أو المتوقع مستقبلاً ! بل يذهب إلى القول بأن التلوث يعد أمراً طبيعياً (لجايا) مثله مثل التنفس في الإنسان ومعظم الكائنات الحية ! وأن الخطر على (جايا) لا يكمن في مؤثرات التطور التكنولوجي والمدني وما يصحبه من أضرار البيئة ، بقدر ما يكمن في التزايد السكاني الذي يعده أهم وأكثر إلحاحاً من التلوث الصناعي ، ليس لقدرة التكنولوجيا على حل الكثير من المعضلات - وفق تصوره - فقط بل لأن هذه المجتمعات الصناعية قادرة على إدراك واصلاح ما يسيء إلى البيئة حين يصدر عنها ، وبالتالي فإن الرقابة والعناية يجب أن توجه إلى مناطق أخرى مثل المناطق الاستوائية حيث تستمر الممارسات المؤذية [٣١] .

يبدو أن هذه الفلسفة على ما فيها من جوانب إيجابية يمكن أن تصبح منطلقاً لفلسفة بيئية معاصرة خاصة ما يتعلق بالنظرة الشمولية ومفهوم التكامل بين البيئة والإنسان ، فضلاً عن التوفيق بين العلم والدين على أساس أن كثيراً من فرضياتها لا يمكن أن تخضع للتجريب والتحليل ، فهي موجهة - أي هذه الفلسفة أو الفرضية - " لمن يستهويهم التأمل والَّذين تثير الأرض وما عليها من حياة اعجابهم وتساؤلاتهم ، والَّذين يعملون الفكر في عواقب وجودنا عليها " [٣٢] . الا أن ما يبدو غير مقبول هو تبريرها للتأثيرات السيئة للتطور الصناعي والتكنولوجي على البيئة الَّذي أصبح من المسلمات الَّتي يؤكدها الأدب البيئي اليوم ، وبعيداً عن النقد الَّذي وجه للافتراض الرئيسي لهذه الفلسفة المتمثل في اعتبار الأرض كائناً حياً ، إذ لا يمكن ذلك لكون هذا الكائن لا يتكاثر [٣٣] ، فإن اعتبار التلوث بمثابة تنفس لهذا الكائن الحي لا يبدو مقبولاً أيضاً ، فأي كائن حي هذا الَّذي يمكن أن يخنقه تنفسه ؟ كما يظهر التحيز المالوثوسي في هذه الفلسفة بتحميلها الزيادة السكانية الخطر أكثر من التطور الصناعي والمدني ، فكيف يمكن أن يبرر ذلك في الوقت الَّذي تشير فيه الدراسات والإحصائيات الحديثة إلى أن المجتمعات الصناعية الَّتي لا تشكل سوى ٢٥٪ فقط من مجموع سكان الأرض (جايا) تلقي أعباء على الأرض (جايا) أكبر بكثير مما يلقيه بقية سكان الكوكب . فهذه المجتمعات تستهلك ٧٠٪ من طاقة الأرض و ٧٥٪ من معادنها و ٨٥٪ من أخشابها [٣٤] .

أما القول بأن الخطر سوف يتضح مستقبلاً عندما يصل سكان العالم إلى نحو ثمانية مليارات نسمة ، فإنه مع حقيقة أن جُلّ هذه الزيادة سوف تكون من نصيب الدول النامية إذا ما حدث ذلك ، إلا أن حقيقة أن الطفل الَّذي يولد في بلد صناعي غني يلقي عبئاً على الكوكب أكبر بكثير مما يلقيه طفل يولد في بلد فقير [٣٥] ، وبصورة أدق فإن الطفل الواحد في البلدان الصناعية يستهلك ما يوازي استهلاك (١٢٥) طفلاً في البلدان النامية [٣٦] . إن هذه الحقيقة كفيلة لاثبات

أن الإنسان لا يمكن أن يصبح وباء لكوكب الأرض لمجرد تزايد أعداده ، بل أن سلوكاته غير الأخلاقية تجاه البيئة وتجاه أقرانه من البشر هي الّتي من الممكن أن تجعله كذلك . فسياسات الجشع الاستهلاكي والاقتصادي لهي أخطر على الكوكب (جايا) من سياسات الجشع السكاني - إن صح التعبير - إذ ليس من الأخلاق أن تحمل المسؤولية في حدوث الأزمة البيئية لأولئك الّذين لا يحصلون على أدنى مطالبهم الحياتية في الوقت الّذي يحصل أفراد المجتمع الغربي الصناعي على كل مطالبهم وأحلامهم من أصناف الغذاء الّتي لا حصر لها إلى دُمى الثراء من سيارات وأدوات كهربائية ونحو ذلك . إن التسويغ الفلسفي للنموذج " الآلي الاستغلالي " الّذي تسبب في تدهور وخراب بيئة العالم ومجتمعات العالم الثالث يوجب الحاجة إلى فلسفة بيئية لا تكتفي بالتصدي له فحسب ، بل وتسعى إلى إيجاد البديل الأفضل [٣٧] .

خلاصة واستنتاج :-

اتضح أن هناك أكثر من اتجاه أو فلسفة حاولت تفسير علاقة الإنسان بالبيئة ، فبينما رأى الحتميون أن العلاقة تتحد بالاذعان والخضوع للبيئة ، وبالتالي قوة فعل البيئة في الإنسان ، فإن الإمكانيين على عكس ذلك ، يرون أن العلاقة تبررها مصالح الإنسان وقدراته وطموحاته في إخضاع البيئة لمنفعته ، في حين حاولت الفلسفة الاحتمالية التوفيق بين طرفي النقيض حين رأت أن العلاقة يحددها الحتم البيئي حيناً " بيئات صعبة " ، بينما تحددها إرادة الإنسان وفعله حيناً آخر " بيئات سهلة " ، وعلى هذا الأساس فالعلاقة تتحدد وفقاً لطبيعة البيئة من جهة ونوعية الإنسان (متطور ، متخلف) من جهة أخرى ، وصورت الفلسفة النديّة علاقة الإنسان بالبيئة على أساس الصراع بين ندين هما : الإنسان والبيئة ، ووفقاً لنتيجة هذا الصراع تتحدد صيغة هذه العلاقة ، فمثلما للإنسان الحق في تحدي البيئة واخضاعها وفق مطالبه فإن للبيئة الحق أيضاً في تحدي الإنسان ومقاومة أفعاله فيها ؛ وعلى ذلك ، فإن حالة التعايش بين الإنسان والبيئة تأتي عقب كل جولة من جولات الصراع . وعندما تطورت واتسعت معارف الإنسان بالبيئة والأرض كموطن للحياة ، برزت آراء جديدة ترى بأن علاقة الإنسان بالبيئة يجب أن ينظر إليها من منطلق ان الإنسان يشكّل جزءاً من الأجزاء الّتي تؤلف بمجموعها إطار الحياة (جايا Gaia) الّذي يجب أن نظر إليه - وفق هذه الفلسفة - بمثابة كونه كائناً حيّاً لديه الإمكانيات في جعل الأرض صالحة للحياة ، وطالما سلّمنا بأن الإنسان يعد جزءاً من هذا " الكائن الحي " فإنه جدير به أن يسلك سلوكاً إيجابياً تجاه هذا الكيان المتوازن ذاتياً .

وتجدر الإشارة إلى أن هناك محاولات لوضع أسس لفلسفة للتربية البيئية تعتمد أو تتبنى فلسفات معاصرة مثل ((الفلسفة الندية)) كما ذهب إلى ذلك الصباريني والحمد [٣٨] ، في حين قدم سكوليموفسكي [٣٩] فلسفة بيئية جديدة ، معدلة لفلسفة (جايا) ، تستوعب التربية البيئية بمفهومها الشمولي من خلال خصائص هذه الفلسفة التي أبرزها : الشمولية ، والروحانية ، والاهتمام بالحكمة .

وتأسيساً على ذلك ، فقد حدد السقاف [٤٠] ثلاثة مرتكزات لأساس فلسفي للتربية البيئية هي النظرة الشاملة ، والتوجه العقائدي ، والتوجه الأخلاقي .

فتعتبر النظرة الشاملة الإنسان جزءاً لا يتجزأ من الأنظمة الداعمة للحياه ، إذ أن من الأسباب الرئيسية للازمة البيئية تلك النظرة المجزأة للواقع البيئي التي انبثقت عن الثقافة المادية التي أوصت بها معظم الفلسفات الوضعية في القرن التاسع عشر ، أما التوجه العقائدي لفلسفة التربية

البيئية فيفترض فيه الا يهبط بهذه الفلسفة إلى درجة تقديس الطبيعة أو مساواة الإنسان بالمكونات الحية الأخرى ، كما أنه من غير المقبول أيضاً أن يعطى الإنسان الحق المطلق في السيطرة والاستغلال . وعلى هذا الأساس يبدو أن مبدأ التوحيد في الديانات السماوية يمكن أن يشكل عنصراً ثانياً ، في حين يمكن استثمار النظرة الشمولية ووحدة الإنسان مع البيئة في كثير من الديانات غير السماوية .

أما التوجه الأخلاقي فيتمثل بالعودة إلى الأخلاقيات البيئية الواردة في النصوص الدينية وتقاليد المجتمعات القديمة لإيجاد توازن بين البيئة وأنشطة الإنسان بجوانبها العلمية والتكنولوجية .

الملحق

جدول يبين خلاصة لأبرز الفلسفات المفسرة لعلاقة الإنسان بالبيئة

الفلسفة	المفاهيم البيئية الرئيسية	موقع الإنسان ودوره	ملاحظات
الحتمية	- مظاهر البيئة تؤثر تأثيراً كبيراً في الإنسان وأنشطته. - تباين الشعوب وتطورها يعود لتباين مظاهر البيئة. - برزت صورتها الحديثة في الدعوة للعودة إلى الطبيعة (الأيديولوجية البرية).	- الإنسان كائن سلبي أمام مظاهر البيئة ومؤثراتها. - على الإنسان الاذعان والخضوع لما تمليه عليه البيئة في الزمان والمكان. - سيادة الإنسان وتطوره لا يمكن أن يتم إلا في الإطار الذي تحدده له البيئة.	- جذورها تعود إلى عهود قديمة (حضارات يونانية، وإسلامية) حيث ظهرت في كتابات كل من هيبوقراط وأرسطو واسترابو، وابن خلدون. - برزت كفلسفة مطلع القرن التاسع عشر على يد الألماني فريدريك راتزل.
الإمكانية	- الإنسان يسيطر على البيئة ويستغلها وفقاً لإمكانياته واختياراته. - لا يوجد حتم بيئي، بل هناك خيارات وفق طبيعة مظاهر وخصائص البيئة. - تعطي الإنسان الحق في السيطرة على البيئة واخضاعها لمصلحته. - برزت صورتها الحديثة في الفلسفة الإعفائية (الأيديولوجية التكنولوجية).	- الإنسان كائن ايجابي وقوة مؤثرة في البيئة. - تتحدد قدرته واخضاعه للبيئة على ما يمتلك من وسائل وقدرات وطموحات. - طبيعة قدراته، وإمكانياته تحدد علاقته بالبيئة وأثره فيها. - للإنسان الحق في السيطرة والاخضاع للبيئة وفق مصالحه.	- برزت بوضوح مطلع القرن العشرين مع تطور وظهور المنجزات الصناعية. - من أبرز اعلامها فيدال دي لابلاش وبرين في فرنسا.

الإحتمالية	- التأثير متبادل بين كل من البيئة والإنسان. - تعتمد قوة تأثير أحد الطرفين علي طبيعة البيئة وطبيعة الإنسان . - قدرة الإنسان علي استغلال البيئة لا بد أن يتبعه صلاحية البيئة وتسهيلاتها . - فعل الإنسان في البيئة محدود .	- فعل الإنسان في البيئة تحدده قدراته وما يمتلك من إمكانيات وما تقدمه له البيئة من تسهيلات . - يبرز أثر الإنسان في البيئات الصعبة ، بينما البيئات السهلة تقدم له مزيداً من التسهيلات في استغلالها .	- تعتبر توفيقية بين كل من الحتمية والإمكانية . - هناك من يعتبرها صورة أخرى للحتمية بينما يعتبرها البعض الآخر حيادية .
الندية	- مبدأ المصارعة هو أساس العلاقة بين البيئة والإنسان . - البيئة تمتلك القوة في تحدي الإنسان ولديها القدرة على مقاومة تحديات الإنسان وأفعاله . - مبدأ المصارعة بين ندين متكافئين يستوجب اقرار حد التعايش بتفوق أحدهما على الأخر لاقرار صيغة المصالحة عقب كل جولة صراع في الزمان والمكان .	- الإنسان طرف في الصراع وعليه أن يمتلك الكفاءة والقدرة بما يمتلك من وسائل وتقنيات . - لا يمكن الإنسان تجاهل البيئة مثلما لا يمكن للبيئة تجاهل الإنسان . - وفقاً لتطور الإنسان وامتلاكه لوسائل قهر الطبيعة يتحدد أثره وعلاقته بالبيئة .	
جايا	- البيئة كائن حي (جايا) يمتلك القدرة	- الإنسان جزء لا يتجزأ من كيان جايا وهو	- تعد من الاتجاهات الحديثة في مجال البيئة ، وظهرت

	في جعل الأرض مكاناً صالحاً للحياة . - الحياة تطورت بقدرة المكونات الحية في جايا على صنع البيئة الملائمة للحياة وليس وفق نظرية التطور . - جايا نظام معقد من التوازنات والتنظيم بحيث يحافظ دوماً على حالة التوازن (الديمومة التوازنية) . - هناك مناطق تعد بمثابة موقع القلب من جايا (المناطق المدارية) بينما هناك أجزاء تعد بمثابة أطراف لجايا لا ضرر فيما لو تعرضت للتدهور .	أهم نظام حي فيها . - أنشطة الإنسان الصناعية لا تشكل خطراً على جايا فالتلوث بمثابة التنفس لجايا مثله مثل التنفس في الكائنات الحية . - الخطورة أساساً في تزايد أعداد الناس بما يهدد كيان جايا أكثر من التطور الصناعي والتكنولوجي ومؤثراتهما .	في مطلع السبعينات من هذا القرن على يد ج . إي . لفلوك . - لقيت اهتماماً واعجاباً من قبل علماء البيئة . - وفقت بين العلم والدين وتميزت بنظرتها الشاملة للبيئة .

الحواشي

(١) سعيد اسماعيل علي ، **فلسفات تربوية معاصرة** (الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، سلسلة عالم المعرفة ، ١٩٩٥) .

(٢) زين الدين عبد المقصود ، **البيئة والإنسان : علاقات ومشكلات** (الاسكندرية : منشأة المعارف ، ١٩٨١) .

(٣) محمد رشيد الفيل وفؤاد محمد الصقار ، **أصول الجغرافية البشرية** ، ط١ (الكويت : وكالة المطبوعات ، ١٩٨٠) .

(٤) صلاح الدين الشامي ، **الندية بين الإنسان والطبيعة** (الكويت : جامعة الكويت ، قسم الجغرافيا والجمعية الجغرافية الكويتية ، ١٩٨٥) .

(٥) الفيل والصقار ، ص.ص. ٤١-٤٣ .

(٦) **نفسه** ، ص. ٤٤ .

(٧) إبراهيم عصمت مطاوع ، **أصول التربية** ، ط١ (جدة : دار الشروق للنشر والتوزيع ، ١٩٨٢) .

(٨) الفيل والصقار ، **المرجع المذكور** .

(٩) عبد الرحمن ابن خلدون ، **مقدمة ابن خلدون** ، ط٤ (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، لات) ، ص. ٨٢ .

(١٠) حسن طه نجم وعلي علي البنا وزين الدين عبد المقصود وعبدالإله أبو عياش ، **البيئة والإنسان: دراسة في الايكولوجيا البشرية** ، ط٢ (الكويت : دار البحوث العلمية ، ١٩٧٨)، ص. ٣٥ .

(١١) عبد المقصود ؛ الشامي ، **المرجع المذكور** .

(١٢) الفيل والصقار ، **المرجع المذكور** .

(١٣) نجم وآخرون ؛ الفيل والصقار ، **المرجع المذكور** .

(١٤) الفيل والصقار ، **المرجع المذكور** .

(١٥) عبد المقصود ، **المرجع المذكور** .

(١٦) الشامي ، **المرجع المذكور** .

(١٧) **نفسه** .

(١٨) ج. أي لفلوك ، **جايا : نظرية جديدة للحياة على الأرض** ، ترجمة عادل أحمد جرار (عمان : الجامعة الأردنية ، ١٩٩٣) .
(١٩) محمد دبس ، " غايا أو الوعي البيئي الجديد " ، **العلم والتكنولوجيا** (٢٢) : ٦-٧ .
(٢٠) لفلوك ، **المرجع المذكور** .
(٢١) دبس ، **المرجع المذكور** .
(٢٢) دبس ، **المرجع المذكور** .
(٢٣) لفلوك ، ص. ٢١٠ .
(٢٤) R.W. Bybee, " Human Ecology and Teaching ", in : UNESCO, New Trends in Biology Teaching (Paris : UNESCO, 1987) , pp. 145-164 .
(٢٥) الشامي ، **المرجع المذكور** .
(٢٦) **نفسه** ، ص. ٢٦ .
(٢٧) سعيد محمد الحضار ، **نحو بيئة أفضل** ، ط١ (قطر : دار الثقافة : ١٩٨٥) ؛ ليوبولد شبابو ، " العالم الثالث والتربية البيئية " ، **رسالة الخليج العربي** ، ٥(١٥) ، ١٩٨٥ : ١٦٩ - ١٧٩ .
(٢٨) فيليب ب. فينكس ، **فلسفة التربية** ، ترجمة محمد لبيب النجيحي (القاهرة : دار النهضة العربية ، ١٩٦٥) .
(٢٩) الشامي ، ص. ص. ٢٩-٣١ .
(٣٠) دبس ، **المرجع المذكور** .
(٣١) لفلوك ، **المرجع المذكور** .
(٣٢) **نفسه** ، ص. ٣٣ .
(٣٣) دبس ، **المرجع المذكور** .
(٣٤) شارون بيجلي ، " الانفجار السكاني يهدد الحياة على كوكب الأرض " ، **الثقافة العالمية** ٩ (٥٥) ، ١٩٩٢ ، ٧٤-٩٠ .
(٣٥) مصطفى كمال طلبة ، **إنقاذ كوكبنا : التحديات والآمال** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية وبرنامج الأمم المتحدة للبيئة ، ١٩٩٢) .
(٣٦) بيجلي ، **المرجع المذكور** .
(٣٧) هنري سكوليموفسكي ، **فلسفة البيئة** ، ط١ ، ترجمة دمتري أفييدنيوس (دمشق : الأبجدية للنشر ، ١٩٩٢) .

(٣٨) محمد سعيد الصباريني ورشيد حمد الحماد ، **الإنسان والبيئة : التربية البيئية** ، ط١ (اربد : مكتبة الكناني ، ١٩٩٤) .
(٣٩) سكوليموفسكي ، **المرجع المذكور** .
(٤٠) أحمد السقاف ، " نحو فلسفة للتربية البيئية " ، **رسالة ماجستير غير منشورة** (اربد : جامعة اليرموك ، ١٩٩٤) .

ملامح تطويرية في مناهج علوم العاشر في الأردن حسب تقدير الطلبة

د . إبراهيم رواشدة
كلية التربية . جامعة اليرموك

ملخص

تمّ استقصاء ملامح تطوير مناهج علوم العاشر في الأردن ، حسب تقدير الطلبة بإجابة خمسة أسئلة في الدراسة . وتكوّنت عينة الدراسة العشوائية الطبقية من (٧٠٨) طالباً وطالبة من الصف الأول الثانوي للعام الدراسي ٩٦/ ١٩٩٧م ، الذين أكملوا دراسة مناهج علوم العاشر في العام الدراسي ٩٥/ ١٩٩٦م ، وهم موزّعون على ٣٢ مدرسة تتبع مديريات تربية إربد الأولى والثانية وجرش وعجلون والمفرق والأغوار .

وجمعت بيانات الدراسة بأداة أعدت لغرضها ، وهي ذات صدق محتوى تحكيمي ومعامل ثبات اتساق فقراتها - α الكلي ٩٧ , ٠ ، وعدد فقراتها ٧٨ مصنّفة في ثمانية مجالات ، وفقراتها مدرّجة خماسياً بطريقة ليكارت ، وأدخلت البيانات إلى الكمبيوتر ، وحللت إحصائياً بشكل وصفيّ واستدلاليّ باستخدام برنامج SPSS ، وكانت النتائج التالية :

- بلغ تطوير ملامح مناهج فروع علوم العاشر ، مستوى ٦٥٪ ، ويعني أنه مقبول بالمعايير التربوية ، لكنه قد يكون دون الطموحات التطويرية ، وكانت الأحياء هي الأعلى بتطوير ملامحها ثم الفيزياء ثم الكيمياء وعلوم الأرض .

- تكافأت آثار عوامل الدراسة ، طلاباً وطالبات ، طلبة مدن وطلبة ريف وبادية ، طلبة بمستوى عال وطلبة بمستوى تحصيل متوسط وطلبة بمستوى تحصيل منخفض وطلبة بمستوى تحصيل ضعيف ، في تقدير ملامح تطوير مناهج فروع العلوم ومجالات منهج كل من فروع العلوم الثلاثة ، بشكل عام .
- كانت ٥٠٪ من ملامح تطوير مناهج علوم العاشر بمستوى تطوير منخفض ، ٣٥٪ بمستوى ضعيف ، ١٤٪ بمستوى تطوير متوسط ، ١١٪ ، بمستوى تطوير عال .

وأوصت الدراسة باستمرار البحث في ملامح تطوير مناهج العلوم لصفوف مختلفة أخرى ، بمصادر تقويم أخرى ، لتوفير تغذية راجعة شاملة وكافية لمطّوري المناهج لرفع التطوير إلى مستويات أعلى .

وأوصت الدراسة بالتركيز والإستمرار في برامج تدريب معلمي العلوم أثناء الخدمة وما قبل الخدمة لاستيعاب ملامح تطوير مناهج العلوم وتنفيذها .

وأوصت الدراسة معلمي العلوم بتفعيل ملامح مناهج العلوم ، وعلى الأخص ، ما هي في صميم كفاياتهم وواجباتهم التعليمية ، مثل ؛ التعلّم بالعمل ، ممارسة الطلبة لهواياتهم وميولهم العلمية ، وتفعيل دور المختبر ، وتوظيف وسائل وتقنيات ومصادر تعلّم فاعلة ، وممارسة استراتيجيات التعليم بالاستقصاء والاستكشاف وحل المشلكة . . . إلخ .

* أنجز هذا البحث بدعم جزئي من عمادة البحث العلمي والدراسات العليا بجامعة اليرموك .

Developmental Traits within Jordanian Tenth Grade Science Curriculum-Based on Students Assessment

Ibrahim Rawashdeh

Yarmouk University

Abstract

Developmental traits within Jordanian tenth grade science curriculum were investigated by collecting data from 708 first secondary grade students during the academic year 96/97 , who had studied the science curriculum during the academic year 95/96 . Those students were distributed over 32 male and female schools in the Northern part of Jordan .

The study instrument consisted of 78 items. divided into five scales . These items were classified into 8 dimensions;content was validated by a number of judges, and reliability coefficient was α,0.97.

The SPSS system also was used to analyze the collocted data .

Developmental traits were assessed at 65% and the highest assessment was for Biology , Physics , Chemistry and Earth science .respectively.

The different study classifiction factors were gender, regions,and

achievement levels) did not affect neither the assessment of developmental traits of science curriculum nor its dimensions . 50% of Science Curriculum traits were at low developmental level, while 35% at weak level, 14% at midle level, 11% at high developmental level .

It is suggested that follow-up of this study investigation to science curriculum of different classes using different resources evaluation, to form an integrated feed-back in according to raise science Curriculum development . At the same time science teachers are advised to react more with traits of science curriculum . such as the main teaching skills; learning by doing , practices for science intersts, role of science laboratories, variation of techniques & instruments & resources, and teaching by discovery-inquiry strategies .

خلفيّة الدراسة :

تطوّر المفهوم التربوي للمنهج منذ الخمسينات وحتى الآن ، فبداية كان يعني المادة الدراسيّة التي تُقدّم إلى التلاميذ من المعلمين في المدرسة ، ثم أصبح يعني الموقف التعليمي بكليّته ، فهو الخبرة المربّية المشكّلة على وجه منظّم ومخطّط ، والموجهة داخل المدرسة ، وأما الآن فإن المنهج أصبح نظرية لها مصطلحاتها ومبادؤها وافتراضاتها وبناؤها ، فهو مخرجات تعليميّة محدّدة سلفاً ومرغوبة ومنظّمة في بناء معيّن (١).

وبمفهوم نظرية المنهج ، تتعدد عناصر المنهج ، فتشمل الأهداف والمحتوى والأنشطة التعليمية التعلّمية وطرائق التدريس والوسائل والمواد التعليمية وكفايات المعلم واستعدادات الطلبة والتقويم (٢) .

وعادة ، تُجسّد النظرية المنهجية في الميدان التربوي ، بشكل نموذج يستند إلى نمط فكري تربوي معين وهناك مجموعة من الأفكار التربوية الغربية التي ساد أثرها في بناء مناهج العلوم منذ القرن السابع عشر وحتى الآن ، وفيما يلي عرض موجز لتتابع هذه الأفكار وآثارها في مناهج العلوم ، كما ذكره بايبي (Bybee) عام ١٩٩٤(٣) .

يرى كومينوس Comenius : أن تكون التربية استقصاءً ودراسة من البيئة ؛ لأن الفكر يتجذّر في البيئة ، ولأن الفكر النابع من الخبرة ، حسب رأي لوك Lock يكون حسياً وبالتالي صحيحاً .

ويرى بستالوزي Pestalozi وروسو Rousseau : أنّ دراسة المتعلّم للطبيعة بشكل ذاتي وغير موجّه ، وباتساق مع تطوّر عقله الطبيعي ، وباستقصاء نشط وبتجريب ، تُحدث نمواً لديه وتطويراً لقدراته العقلية Mental Faculties .

ويرى هيربارت Herbart : أن تنطلق التربية من الإدراك الحسّي وبشكل بناء من أطر مفاهيميّة ، وبهذا يُشكل الطفل فهمه لوحده .

ويرى هوكسلي Huxley : أنّ التربية العلمية تطوّر عقل المتعلم بتقوية كليّات ملاحظاته واستدلالاته واستقراءاته ، ويحدث هذا بالتماس المباشر مع الطبيعة وفي جوٍّ من الحريّة للإستقصاء وتكوين التعميمات من بيانات الطبيعة الحسيّة ، ويرى هوكسلي Huxley أن يتم تدريس العلوم في وقت مبكّر من عمر المتعلم وعلى شكل نظرات شاملة عن الكون لإشباع حب استطلاعه عن الظواهر الطبيعية المحيطة به .

ويرى سبنسر Spenser : أنّ في العلوم إشباعاً لحاجات المتعلم ؛ من حيث المحافظة على

النوع ، والرفاه والسعادة ، ومن حيث إنماء ذوقه ومشاعره ، ومن حيث تطوير كليّاته العقلية عند التماس المباشر مع الطبيعة .

ويتفق كل من رايس Rice وإليوت Eliot : على أنْ يكون التركيز في تدريس العلوم على الملاحظة والتفسير والاستقراء وممارسة المهارات اليدوية من خلال تفعيل دور المختبر .

أدّت الأفكار التربوية السابقة في القرن التاسع عشر ، إلى أنْ يُركّز في التدريس على العلوم بدلاً من المواد الأدبيّة ، وإلى تجسّد أهداف ثلاثة في التربية العلمية ، (المعلومات العلمية والطريقة العلمية والتطور الشخصي والاجتماعي) ، في منحى دروس الأشياء Object Lessons (وفيه يركّز على تعزيز معرفة المتعلم وتطوير قدراته العقليّة من خلال المختبر بممارسة عمليات علمية كالملاحظة والاستقراء) ، وفي منحى دراسة الطبيعة Nature Study (وفيه يركّز على الحقائق العلميّة بذاتها وعلى التطور الشخصي والجماليات والتذوق) ، وفي منحى دراسة الموضوع Subject Matter (وفيه يركّز على كشف التعميمات العلميّة بين الحقائق العلمية من خلال التجريب والتصنيف وتنظيم المعلومات (٤) .

وأما في بداية القرن العشرين ، فقد بدأت مؤسسات وتنظيمات تربوية مهنية الإهتمام بالتربية العلمية ، فهناك جمعية التربية الوطنية (NEA) National Education Association ، والتي كانت تؤكد في التربية العلميّة على القيمة الإنتظاميّة في العلم وعلى أثر العلم في تطوير العقل بالاحتكاك مع الطبيعة أو العمل في المختبر . وقد ساهمت هذه الجمعية في زيادة نسبة مقررات العلوم في المناهج التربوية ، وفي تحديد أنواع المساقات العلمية في الكليّات والمدارس .

وهناك لجنة المبادئ الأساسية للتربية الأمريكية في الثانوية Cardinal Principle of Secondary Education (CRSE) التي دعت إلى التحوّل في تركيز التربية العلمية من التطوّر الشخصي والحاجات الشخصية إلى الجانب الإجتماعي ، ولذا فاقترحت مساقات مهنيّة في الثانوية ، يُعدّ الطالب فيها لأن يُقبل في الجامعة ، واقترحت سبعة أهداف للتربية العلمية وهي : الصحة وعمليات تفكير أساسية وحياة أسريّة تعاونية ومهنيّة ومواطنة واستغلال للوقت والفراغ ، وافترضت أنّه بهذه الأهداف تتحقق المواطنة الجيّدة المنتجة والمجتمع الأكثر استقراراً .

وهناك الجمعية التربوية التقدميّة Progressive Education Association (PEA) التي امتد نشاطها على مدى الفترة (١٩١٧-١٩٥٧م) واصطلح على فترة نشاطها (Era) Progressive Era ، وتركّز النشاط فيها على تربية الطفل وعلى أهمية المعرفة في الواقع الاجتماعي وعلى صبغ التعلّم بالمعنوية ، علماً أنّ نشاطات هذه الفترة لم تهمل أهمية موضوع المادة ولا أهمية المعرفة لشخص المتعلم .

ففي الحقبة التقدمية "Era" ، كانت مظاهر تربوية تركّز على المعلومات العلمية فكان نموذج منهج علوم المرحلة الابتدائية لكريجان Craigian وبه تمّ التكامل بين مكونات المعرفة العلمية من مفاهيم ومبادئ وتعميمات وبين الإتجاهات والتفكير العلمي وبين الحاجات التطوّرية ، هذا وقد التزم بهذا التوجه في التربية العلمية ، الكتاب السنوي للتجمّع الوطني لدراسة التربية National Society for the study of Education (NSSE) .

وفي الحقبة التقدمية "Era" كانت مظاهر تربوية تساير فكر جون ديوي فتركز على طرق العلم لحل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية ، وبهذا يصبح التفكير والعقل أكثر فاعلية ، فقد نشر تقرير **موقع العلم في التربية** عام ١٩٢٨ ، وافترض به أنّ التفكير العلمي في ممارسة الطريقة العلمية ، يتصف بالاعتقاد بمبدأ السبب والنتيجة وبحب الاستطلاع وبالاعتماد على الدليل الدائم وباحترام وجهة نظر الآخرين وبالإنفتاح . كما وصف التقرير المذكور إجراءات الطريقة العلمية بتحديد المشكلة ووضع الفروض واختبار الفرضيات واستخلاص النتيجة وبهذا الصدد من الإهتمام في التربية العلمية ؛ فقد دعت جمعية هارفرد ١٩٤٥م ، إلى أن تُمارس حل المشكلات في بيئات طبيعية ، وبهذا الصدد أيضاً ، فقد نشر كتابان لجمعية NSSE : **إعادة التفكير في التربية عام ١٩٦٠ ، والتربية العلمية في المدارس الأمريكية عام ١٩٧٤م** .

وفي الحقبة التقدمية "Era" ، كانت مظاهر تربوية تركز على التطوّر الشخصي الاجتماعي للمتعلم ، فكانت كتابات ديوي الموضّحة لفلسفته البراجماتية " بضرورة تركيز التربية على المتعلم" ، ومنها كتابه الخبرة والتربية ، كما كانت هناك منشورات جمعية PEA التربويّة التقدّمية الداعية إلى وضع المتعلم في تفاعل دائم مع بيئته لإحداث التعلّم عند المتعلم بجميع جوانبه .

وفي الستينات من القرن العشرين ، تغيّر توجّه أهداف التربية العلمية بقيادة منظمات مهنيّة وطنيّة ، كمؤسسة العلوم الوطنية National Science Foundation (NSF) وبدعم من الحكومة الأمريكية ، وأطلق على التغيير " حركة إعادة تشكيل المناهج " . وفي هذه الحركة ، تمّ التأكيد على فهم بنية الأنظمة العلميّة وإدراكها من خلال الاستقصاء والاستكشاف وحل المشكلات ، كما وظهر في الستينات كتاب برونر Bruner **العملية التربوية** ، والذي محوره فرضيّة أساسية هي : " يمكن أنْ تُعلّم المعلومة الأساسية لأي طفل في أيّ مرحلة من مراحل تطوّره " .

هذا ، وقد نُقد توجّه حركة إعادة تشكيل المناهج في التركيز على بنية النظام العلمي ، من كريمين Cremin في كتابه **نزعة التربية الأمريكية** ، ومن هيرد Hurd في كتابه **اتجاهات جديدة في تدريس علوم المرحلة الثانوية** . وبالرغم من هذا النقد ، فقد استمرّ التركيز على الطريقة العلمية ، وظهرت مصطلحات تربويّة تؤكد على ذلك ، كالإستقصاء Inquiry والاستكشاف Discovery

وحل المسألة Problem Solving وعلميات العلم Process of Science، والتفكير التحليلي والحدسي والشكّي ونظرية للعمل Theory into Action . هذا وإن التأكيد على الطريقة العلمية في الستينات ، كان بقصد فهم وإدراك بنية النظام العلمي ، وهذا التركيز على فهم وإدراك بنية النظام العلمي يختلف عمّا كان عليه في بداية القرن التاسع عشر ، فقد كان لتنظيم العمل ، وعمّا كان عليه في منتصف القرن التاسع عشر ، فقد كان لحل المشكلات الاجتماعية .

ومع أن حركة إعادة تشكيل مناهج العلوم ركّزت على الطريقة العلمية كهدف للتربية العلمية ، إلاّ أنها لم تغفل الأهداف الأخرى ، فقد اهتمت بتطور المتعلم الشخصي الاجتماعي واهتمت بتطوره المعرفي ، وكان هذا على شكل تفاعل بينهما في منهج دراسة علوم الابتدائية Earth Science Study (ESS) وفي دراسة تحسين منهج العلوم Science Curriculum Improvement study (SCIS) .

وفي السبعينات من القرن العشرين ، حدثت مستجدات اقتصادية واجتماعية ، فأصبحت " الثقافة العلمية " Literacy Scientifc محور اهتمام التربية العلمية إلى جانت التلاؤم مع حاجات التلاميذ الحياتيّة وقدراتهم وميولهم واهتماماتهم ؛ لذا ظهرت أشكال في تفريد التعليم ، فكان مشروع الدراسات البيئية Environmental Study الذي تبنّته مؤسسة NSF ، كما كانت محاولات صبغ تعليم العلوم بالإنسانية ، وكانت المحاولات لمسايرة التطوريّة السيكولوجيّة لبياجيه Piaget .

وممن أكّد على الاهتمام الجديد للتربية العلميّة في السبعينات ، هيرد Hurd ، وبيلا Pella ، واللجنة الوطنية لمعلمي العلوم National Science Teacher Association (NSTA) ، فدعا هيرد Hurd إلى فهم العلم وتطبيقه في الخبرة الإجتماعية ، لأن العلم والتكنولوجيا يؤثران في القضايا الاجتماعيّة ، وحدّد بيلاّ Pella ، ستة معاني للثقافة العلمية وهي : علاقة بين العلم والتكنولوجيا ، وأخلاقيات العلم ، وطبيعة العلم ، ومفاهيميات علميّة ، وعلم وتكنولوجيا ، وعلم وإنسانيات . وحدّدت لجنة NSTA معاني الثقافة العلميّة بقدرة الفرد على توظيف المفاهيم والمهارات والقيم العلميّة وعمل قرارات يومية وتفاعل مع البيئة ومع الآخرين ، وفهم العلاقة المتبادلة بين العلم والتكنولوجيا والمظاهر الاجتماعيّة .

إلاّ أن مدلول الثقافة العلمية - كمحور اهتمام في التربية العلمية - أصبح يعني لاحقاً بأنه منحى العلم والتكنولوجيا والمجتمع STS ، وقد اقترح بايبي Bybee عام ١٩٧٩ (5) أربعة أهداف لمنحى STS وهي : تطوّر ونضج الأفراد ، ومحافظة وحماية وتحسين البيئة واستخدام رشيد للمصادر الطبيعية ، وتطوّر الإحساس الاجتماعي من مستوى محلّي إلى مستوى عالمي .

وفي الثمانينات من القرن العشرين ، ظهرت دعوة إلى إعادة تشكيل مناهج التربية العلميّة لتصبح أكثر ملاءمة للمستقبل (ما بعد عام ٢٠٠٠م) ، وكانت هذه الدعوة في تقارير ثلاثة هي :

أولاً : تقرير الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم AAAS بعنوان " علم لكل الأمريكيين عام ١٩٨٩ " ويقول التقرير بأن الثقافة العلمية تتحقق للمتعلم من ألفته بالطبيعة ، وتمييزه لتنوّعها ووحدتها ، ومن فهمه المفاهيم والمبادئ العلمية ، ومن وعْيه لطرق العلم ، ومن إدراكه العلاقة المتبادلة بين العلم والتكنولوجيا والرياضيات ، وأن هذه الفروع المعرفيّة هي مساهمات إنسانية لها جوانب قوة وجوانب ضعف ، ومن إدراكه أن تفكيره يتطوّر من خلال تطبيق معارف العلم وعملياته في الحياة الشخصية والإجتماعية .

ولذا يدعو التقرير إلى تنوع مواضيع مناهج العلوم ، وإلى أن تكون مألوفة وذات قيمة حياتية ، وإلى أن تقدّم معارفها في سياقات طبيعيّة وبيئيّة وحيويّة وإنسانيّة لتُدرك بعمليات علميّة ولتلبّي أهدافاً اجتماعية شخصيّة .

ثانياً : مشروع منهج " المجال والتتابع والتناسق " Scope Sequence and Coordination في العلوم .

يهدف المشروع إلى إعادة تشكيل علوم المرحلة الثانوية ، بأن تُدرّس العلوم للتلاميذ كل سنة وعلى مدى ست سنين بشكل شامل وتتابعي وتناسقي ، وبلا انفصالية للأنظمة العلميّة عن بعضها ، بل بتكامليّة وباتساق مفاهيمي لموضوعاتها ، وبلا تفريع للطلبة فيها (أنْ يدرس الطلبة مواضيع مختارة منها ، تختلف عمّا يدرسه طلبة آخرون) ، وبانطلاق من خبرات حسيّة لقضايا واهتمامات وسياقات متعدّدة ، إلى مستويات من التجريد والرمزية ، ومن ثم إلى تطبيقات علميّة تكنولوجية .

ثالثاً : مشاريع المركز الوطني لتحسين التربية العلمية NCISE المقترحة للمرحلة المتوسطة والثانوية .

تقترح هذه المشاريع ، بأن تنظم مناهج العلوم من وحدات دراسة ذات مواضيع علميّة متنوعة متكاملة ومنتظمة معاً بواحد من كل المفاهيميات التالية : الاعتقاد بالسبب والنتيجة ، والتغيّر والتنوع ، والاحتفاظ ، والمادة والطاقة ، والثورة والاتزان ، والنماذج والنظريات ، والاحتمالية والتنبؤ ، والتركيب والوظيفة ، والأنظمة والتداخلات ، والزمن والقياس . كما تقترح المشاريع أن يشمل الانتظام الواحد عادات علميّة عقليّة : كالرغبة والاهتمام والتفسير والتعاون وحل المسائل واحترام السببيّة والشكيّة والاستناد إلى البيانات ، وتقترح أن يرتبط الانتظام بحياة المتعلمين بأن يوفر سياقات اجتماعية شخصيّة لتعليم المعلومات والمهارات والاتجاهات .

يبدو في توجه مناهج علوم المستقبل ، ملامح أهمها : الدعم المباشر من القيادات السياسية ، والثقافة العلمية والتكنولوجية هي الهدف الأشمل ، والتركيز على مفاهيميات أساسية والتعمق في فهمها ، ودمج فروع علوم المرحلة الثانوية ، وزيادة الربط بين العلم والتكنولوجيا والرياضيات والأخلاقيات والمجتمعات وإيضاح العلاقة المتبادلة بينها ، وتعميق الإدراك بقضايا معاصرة من تلوّث واستنزاف مصادر الثروات والنمو السكاني ، وزيادة فعاليّة التدريس ببناء المعاني من خلال الخبرة (المنحى البنائي Constructivist) ، في كل من الابتدائية والثانوية ، والتدريس بمنحى الاستقصاء وحل المشكلة .

يبيّن العرض السابق تطوّر الفكر التربوي العلمي ومظاهره المنهجيّة في الوسط التربوي الأمريكي منذ القرن السابع عشر وحتى ما بعد القرن العشرين ، كما ذكره بايبي Bybee ١٩٩٤م ، فما ملامح التطوير المقابل لمناهج التربية العلميّة في الوسط التربوي في الأردن ؟

تبلور النظام التعليمي في الأردن بعد صدور نظام المعارف عام ١٩٣٩ ، فكانت العلوم التي تُدرّس ، معارف نظريّة زراعيّة وتطبيقات عملية لها وذلك لطلبة الرابع والخامس والسادس ، ومعارف تمريضيّة لطالبات السادس ، ثم أصبحت علوماً طبيعيّة وزراعية في الإبتدائية ، وعلوماً طبيعية وتمريضيّة لطالبات الابتدائية ، وطبيعة وكيمياء ونبات وفسلجة حيوان لطلبة الثانوية ، وكانت الأنشطة التعليميّة بشكل عام في تعليم العلوم ، آليّة وتلقينيّة ومعلموها غير مؤهلين أكاديمياً ولا مهنياً (٦) .

وفي الفترة (١٩٥٠ - ١٩٧٧) ، حدثت تغيّرات وتطورات اجتماعيّة واقتصادية وثقافية ، مثل ؛ توحيد الضفتين ، وتشكيل مجلس أعلى للتعليم وإبرام اتفاقية وحدة ثقافية عربيّة ، وصدور قانون التربية والتعليم رقم ١٦ لسنة ١٩٩٤ ، وفُرّعت العلوم وحُدّدت حصصها في مستويات تعليم الابتدائية والثانوية للبنين وللبنات ، فمرّة كانت طبيعة وصحة وزراعة للابتدائية ، وطبيعة وكيمياء وعلم نبات وحيوان وزراعة للثانوية ، وفي مرة أخرى أصبحت طبيعيّات للبنين وللبنات في الابتدائية ، وطبيعيّات للثانوية المتوسطية ، وفيزياء وكيمياء وحيوان ونبات وصحة وعلم حياة للثانوية العليا بنين وبنات ، وفي مرة ثالثة أصبحت مبادئ علوم عامة للابتدائية ، وفيزياء وكيمياء للإعدادية ، وفيزياء وكيمياء وأحياء وعلوم عامة للثانوية . وفي نهاية الفترة (١٩٥٠-١٩٧٧) أصبحت العلوم تعرّفاً على البيئة الابتدائية الدنيا ، ومبادئ علوم للابتدائية العليا ، وعلوم طبيعية (فيزياء وكيمياء وجيولوجيا وفلك ، مُدْمجة) وعلوم بيولوجية وفيزياء وكيمياء وعلوم عامة للمرحلة الثانوية . ولوحظ في مناهج التربية العلمية لهذه الفترة ، توجّهُ إلى إبراز التطبيقات التكنولوجية وإلى تنمية الأسلوب العلمي لحل المشكلات ، وإلى تقديم الأحدث

من المفاهيم والأفكار والتعميمات العلميّة ، ولوحظ في هذه الفترة أن الاهتمام بالمواد التعليمية للعلوم وغيرها ، أصبح أفضل مما سبق ، من حيث الطباعة والإخراج والتوفير ، وأن تأهيل المعلمين وطرق تعليمهم بدأت تتوجه إلى مستويات أفضل من الإعداد الأكاديمي والمهني والابتعاد عن التلقين والتسميع (٧) .

وفي مرحلة ثالثة من القرن العشرين (١٩٧٧-١٩٨٨) ، شهد مجال التربية العملية في الأردن نشاطاً تطويرياً لمناهج التربية العلمية ، استناداً إلى أن مفهوم المنهج يعني جميع الخبرات التعليمية المخططة والكفيلة بتنمية معلومات المتعلم وإكسابه المهارات والاتجاهات المرغوبة . وتُكوّن هذه العناصر محتوى الأهداف العامة والخاصة للتربية العلميّة ، وتمّ بناء المناهج في هذه الفترة على أسس فلسفيّة ونفسيّة واجتماعية ومعرفية ، وحُدّدت أهدافها ووصفت محتوياتها وأساليبها والتقويم فيها ، وطبعت كتبها بمواصفات مسبقة ، وسلسلت أنظمتها التعليمية بمراحل وفُرّعت (٨) .

إلاّ أن مناهج علوم هذه الفترة (١٩٧٧-١٩٨٨) ، قد قُيّمت من لجنة خاصة (تكونت من ١١ عضواً من مديرية المناهج ومن مديريات التربية والتعليم التابعة لوزارة التربية والتعليم في محافظات المملكة الأردنية) لدراسة هذه المناهج ، فأشار التقييم إلى أن هذه المناهج العلمية تخلو من الترابط الرأسي فيما بينها ، وأنها سايرت التوجّه العالمي آنذاك في أنّ العلم معرفة وطريقة للتفكير ، ولذا فقد كان تركيزها على العمل المخبري وعلى البحث والاستقصاء ، وهذا حال ما قلّدته من مشاريع منهجية عالمية مثل ؛ BSCS , SCIS, PSSC, ISCS ، وأشار التقويم أنّ هذه المناهج اتصفت بعدم التلاؤم بين كم التعلّم فيها ووقتها من الحصص المحددة ، كما أنها لا تواكب التقدّم العلمي والتكنولوجي ، ولا تركّز على الجوانب التطبيقية ، بل أنها تركز على الجانب المعرفي أكثر من غيره من جوانب التعلّم الأخرى ، وأنّ الربط البيئي لمعارف هذه المناهج غير واضح ، وأنّ موادها التعليمية (من كتب ووسائل وأجهزة عرض . . .) غير متوفرة وغير مترابطة وغير متعدّدة (٩) .

وفي مرحلة رابعة من القرن العشرين ، بدأت في ٦/ ٩/ ١٩٨٧م ، بافتتاح مؤتمر وطنيّ للتطوير التربوي بخطاب من القيادة السياسيّة العليا في المملكة الأردنية ، وكانت خلاصة المبررات الداعية إلى التطوير والملاحظة عالمياً هي : الثورة المعرفية والمعلوماتية التكنولوجية والتطورات المتسارعة في ميادين العلوم والطب والاتصالات والهندسة والطاقة والالكترونيات والمواد التخليقيّة والفيزياء والتغيرات الاقتصادية والماليّة والاجتماعية والانفجار السكاني والأمراض الجسمانيّة والاجتماعية كفقدان المناعة المكتسبة والمخدّرات . وكان عدد توصيات المؤتمر الوطني

للتطوير إحدى عشرة توصية ، وخصّصت السابعة منها للعلوم والتكنولوجيا واشتملت هذه التوصية على أن تترابط وتتكامل مناهج علوم المرحلة الثانوية مع مناهج العلوم الجديدة للمرحلة الإلزاميّة ، وأن تتصف المناهج العلميّة بالتوازن بين فروع العلم ، وأن تترابط العلوم بالتكنولوجيا والبيئة وأن تعكس مناهج العلوم تاريخ العلم وفلسفته ، وأن تعرض مناهج العلوم العلم على شكل مشكلات وقضايا ، وأن يكون بناء مناهج العلوم ذا أساس عام (Core) ، يتفرع فيما بعد إلى أبنية منهجية علمية اختيارية تلبّي حاجات الطلبة . وأن تكون مناهج العلوم ذات كفاية وخطط دراسية مناسبة ، وأن يتوازن فيها ثقل عبء جهود تعليمها مع ثقل ما يحتسب لها في عمليات التقويم ، وأن تتوحد المصطلحات العلمية ، وأن تدعو المتعلمين إلى ممارسة واكتساب مهارات أدائية ، وأن تكون جيّدة ودقيقة وملائمة من حيث إخراج موادّها التعليمية (١٠) .

وفي ضوء خطة التطوير للمرحلة الرابعة في القرن العشرين في الأردن ، فقد أعدّت مناهج العلوم وكتبها ووظّفت في ميدان التدريس ، وتمّ تقييمها من قبل جهاز خاص ، أنشئ في مديرية المناهج والكتب المدرسية ، وذلك من خلال استبانات ، بعضها كان للمعلمين ، وأخرى لأولياء الأمور ، وتمّ إجراء تعديلات في ضوء نتائج هذا التقويم ، إلاّ أن هذا التقويم كان في غالبه ، محصوراً في الكتاب المدرسي (١١) .

هذا وقد وصفت مجموعة من معلمي العلوم (٢٥ معلماً ومعلمة) ، درسوا مساقاً في " تطوير مناهج وبرامج تدريس العلوم " عام ١٩٩٥ مع الباحث ، وهم من مديريات مكاتب التربية والتعليم المختلفة في شمال الأردن ، مناهج العلوم ، بأنها : تترابط على مستوى مراحل التعليم المختلفة ، وتتدرج في مستويات معارفها ، وذات أهداف واضحة ، وتهتم بالجوانب النظرية والعملية ، وتبرز التطبيقات التكنولوجية لمعارفها ، وتراعي الحداثة ، وذات كتب جيّدة الإخراج ، وتدعو نشاطاتها الطالب إلى ممارسة التعلّم ، وذات تقويم مناسب ، وذات مصطلحات ومفاهيم علميّة واضحة ، وتهتم الحركة التطويرية للمناهج بتدريب المعلمين . إلاّ أن هذه المناهج المطوّرة لم تُرافق بتطوّر كاف في المختبرات المدرسيّة ، ولا في توفير المواد التعليميّة المتعدّدة بشكل متزامن . هذا وإنّ طبيعة الاختيار بين فروعها سيعمل على تدنّي مستوى المعرفة العلميّة عند الطلبة وبالتالي تدني قدرتهم في التفاعل التكنولوجي الاجتماعي .

ولأن مفهوم المنهج لا يقتصر على الكتاب ، ولأن التقويم الذي تمّ للكتاب المطوّر ، كان من الجهة المشرفة على التطوير ، ولأنّ التقويم غير منشور ، ولأن الطلبة لم يُشملوا في التقويم كمصدر من مصادر التقويم في أيّ مرحلة من مراحل بناء المنهج : التجريبيّة أو التكوينيّة أو التعميميّة (١٢) .
فلكلّ ما أشير إليه ، كان توجّه هذه الدراسة لاستقصاء ملامح تطوير مناهج علوم العاشر في

الأردن من وجهة نظر الطلبة الذين أكملوا دراسة هذه المناهج ؛ كخطوة بداية لاستقصاء ملامح تطوير مناهج علوم الصفوف الأخرى ومسايرتها للطموحات المعاصرة لتطوير مناهج العلوم .

وهذا وقد استطلعت الطموحات المعاصرة لتطوير مناهج العلوم ، والمنشورة في الأدب التربوي العلمي (١٣) ، واستخلصت مجموعة المعايير الطموحة لعناصر متعددة في مفهوم المنهج ، ثم مسحت آراء الطلبة فيها للإجابة عن سؤال الدراسة الأساسي : ما ملامح تطوير مناهج علوم العاشر في الأردن حسب تقدير الطلبة ؟

مشكلة الدراسة

هدفت الدراسة إلى استقصاء ملامح تطوير مناهج علوم فروع الصف العاشر في الأردن حسب تقدير الطلبة ، بالإجابة عن أسئلة خمسة هي :

السؤال الأول : ما تقدير طلبة الصف العاشر لملامح تطوير مناهج الأحياء والفيزياء والكيمياء وعلوم الأرض وأي مستوى محكيّ يبلغ هذا التقدير ؟

السؤال الثاني : هل لجنس طلبة الصف العاشر أو لمنهج فرع العلوم أو للتفاعل بينهما أثر في تقدير ملامح تطوير مناهج الأحياء والفيزياء والكيمياء وعلوم الأرض ؟

السؤال الثالث : هل لطبيعة موقع مدرسة طلبة العاشر أو لمنهج فروع العلوم أو للتفاعل بينهما أثر في تقدير ملامح تطوير مناهج الأحياء والفيزياء والكيمياء وعلوم الأرض ؟

السؤال الرابع : هل لمستوى تحصيل طلبة العاشر الذي صنفوا به أنفسهم أو لمنهج فروع العلوم أو للتفاعل بينهما أثر في تقدير ملامح تطوير مناهج الأحياء والفيزياء والكيمياء وعلوم الأرض ؟

السؤال الخامس : ما ملامح تطوير مناهج الأحياء والفيزياء والكيمياء وعلوم الأرض للصف العاشر التي كان تقدير طلبته لمستويات تطويرها عالياً ومتوسطاً ومنخفضاً وضعيفاً .

محددات الدراسة :

ترتبط صحة نتائج الدراسة ودقتها بمجموعة من المتغيرات كالآتي :

١ - أداة الدراسة : إنّ الخصائص السيكومترية المختلفة لإداة الدراسة من حيث عدد ونوع فقراتها وتدريجها وطريقة بناء صدقها ومقدار ثباتها وإجراءاتها تحدد مستوى صحة نتائج هذه الدراسة

ودقتها وبالتالي مستوى الثقة بها .

٢- طول المدة الزمنية التي انقضت على تطبيق المناهج المطّورة لفروع علوم صف العاشر ، حيث أن التطوير بدأ عام ٨٨/ ٨٩ ، وكان بجوانب ومراحل مختلفة ، من تصميم المناهج وتأليف الكتب وإعداد الوسائل والتقنيات التعليمية وتدريب المعلمين عليها ، وتطوير عمليات الإشراف والإرشاد ، ولربما أن هذا يحتاج إلى زمن للتكامل بين غايات وأهداف هذه الإجراءات للوصول بالتطوير إلى مستويات عالية .

٣- الأوضاع التعليمية العامة السائدة في المدراس ودرجة الاهتمام بالبحث التربوي عند طلبة ومعلمي ومديري المدارس ، تؤثر في سمات الطلبة الإنسانية التي هي غير ثابتة ثبات خصائص الأشياء المادية ، فالتنوع بهذه الأوضاع يؤثر في هذه السمات وبالتالي يؤثر في عمليات التقدير لسمات التطوير .

٤- ألفة الطلبة بالمصطلحات والمفردات التربوية المشتملة في أداة الدراسة ؛ فلربما أن حدودية هذه الألفة بهذه المصطلحات تؤثر في تقدير الطلبة لسمات تقدير ملامح تطوير مناهج العلوم عند استجاباتهم عن أداة الدراسة .

افتراضات الدراسة :

١- استجاب الطلبة عن أداة الدراسة بموضوعية ، فكانت دقة تقديراتهم لسمات التطوير في أداة القياس مناسبة .

٢- تتلاقى طموحات السياسة التربوية في الأردن لتطوير مناهج العلوم مع ملامح التطوير المشتملة في أداة الدراسة ؛ بسبب التبادل في الخبرات التربوية لمخططي المناهج في الأردن مع خبرات التربويين العلميين في العالم ، ولربما انعكس التفاعل بين هذه الخبرات كملامح في تصميم وبناء مناهج العلوم ؛ ولذا جاز تقديرها .

أهمية الدراسة :

قد تكون أهمية الدراسة في الجوانب التالية :

١- اشتمال الطلبة كمصدر من مصادر تقويم تطوير المناهج بمفهومه الشامل والواسع .

٢- توفير مرجعيّة بحثية علمية منشورة لدى التربويين في الأردن وخارجه عن ملامح تطوير مناهج العلوم حسب تقدير الطلبة .

٣- تقديم تغذية راجعة للجهات المسؤولة عن تطوير مناهج العلوم حسب تقدير الطلبة ، بغرض التشخيص والعلاج والحكم ؛ للاستمرار في عملية التحسين والتطوير .

مجتمع الدراسة وعينتها :

تكوّن مجتمع الدراسة من طلبة الصف الأول الثانوي للعام ٩٦/ ١٩٩٧م الذين أكملوا دراسة مناهج علوم الصف العاشر في العام الدراسي ١٩٩٥/ ١٩٩٦م في مدارسهم التابعة لمديريات تربية محافظة إربد وجرش وعجلون والمفرق ، ومن هذا المجتمع اختيرت عينة الدراسة بالعشوائية الطبقية ، فكان طلبتها من (١٦) مدرسة للطلاب و(١٦) مدرسة للطالبات ، ومن كل مدرسة شعبة واحدة ، وبلغ عدد طلبة عينة الدراسة (٧٠٨) طلاب وطالبات ، وهم موزعون حسب المتغيرات التصنيفيّة في الدراسة إلى : (٣٤٤) طالباً ، (٣٦٤) طالبة ؛ (٢٦٢) طالب مدينة، (٤٢٢) طالب ريف ، (٢٤) طالب بادية ، (٣٩١) بمستوى تحصيل عالٍ ، (٢٦٠) بمستوى تحصيل متوسط ، (١٥) بمستوى تحصيل منخفض .

أداة الدراسة :

أعدّت الدراسة أداة لغرضها ، وهي ذات صدق محتوى تحكيمي ، وتتكون من (٧٨) فقرة، خماسية التدريج بطريقة ليكارت Likert تصف ملامح تطويرية لمناهج العلوم يدعو إليها الأدب التربوي العلمي ، ومعامل ثبات اتساقها الكلّي -α (٠,٩٧) ، وتتوزع هذه الفقرات على مجالات ثمانية ، وفيما يلي هذه المجالات وأعداد فقراتها ومعاملات ثبات اتساقها -α :

أسس المنهج (٩ , ٧٤, ٠) ، وبناء المنهج (٨ , ٧٣, ٠) ، والمحتوى (٧ , ٧٢, ٠) ، والأهداف (١١ , ٨٣, ٠) ، والمواد والوسائل التعليمية (١٤ , ٨٦, ٠) ، وطرائق واستراتيجيات التدريس (١٠ , ٨٨, ٠) ، ومعلم العلوم (١٢ , ٩٣, ٠) ، والتقويم في المنهج (٧ , ٨٢, ٠) .

وأعدّت أداة الدراسة في كتيّب من جزءين ، الأول اشتمل تعليمات الأداء على الأداة وعلى الفقرات ، والثاني للاستجابة لفقرات الأداة .

إجراءات الدراسة

تلبية لمبدأ تعدّدية مصادر التغذية الراجعة عن ملامح تطوير مناهج العلوم في الأردن ؛ فإن الدراسة قد هدفت إلى استقصاء تقدير الطلبة لملامح تطوير مناهج العلوم الحاليّة في الأردن ، ليكون ما تصل إليه تغذية راجعة على أساس بحثيّ علمي ، فكانت إجراءات الدراسة كالتالي :

تم استطلاع الطموحات التربوية التي تشكل إطاراً لملامح تطوير مناهج العلوم للمستقبل ولما بعد القرن العشرين ، وذلك من الأدب التربوي .

ثم استخلص من هذه الطموحات معايير تطوير لمختلف عناصر مناهج العلوم بمفهوم

المنهج الشامل ، وأعدّت في استبانة " ملامح تطويرية في مناهج العلوم في الأردن حسب تقدير الطلبة " ، وبلغ عدد فقراتها (٩٨) فقرة ، توزعت في ثمانية مجالات : أسس المنهج ، وبناء المنهج ، والمحتوى ، والأهداف ، والمواد والوسائل التعليمية ، وطرائق واستراتيجيات التدريس، ومعلم العلوم ، والتقويم ، واعتمد لتقدير ملامح التطوير ، طريقة ليكارت ، بسلّم ذي تدريج خماسي (عالية ٤ ، متوسطة ٣ ، منخفضة ٢ ، ضعيفة ١ ، منعدمة صفر) (١٤) .

وحُكّمت فقرات الاستبانة من عشرة محكمين بمؤهلات دكتوراة وماجستير في أساليب تدريس العلوم ، ويعملون أعضاء مناهج ومشرفين تربويين ومدرّسي علوم وأساليبها في كليات مجتمع حكوميّة وفي كلية التربية / جامعة اليرموك . وتمّ التحكيم من حيث وضوح الصياغة وسلامة اللغة وملاءمة الفقرات للمجالات المصنّفة بها ، وعدم تكرار الفقرات بين المجالات ، ومن حيث أية جوانب أخرى يراها المُحكّم ، وأشارت ملاحظات التحكيم بكثرة عدد الفقرات وتكرارية بعضها ، وبوجود أخطاء طباعيّة ، وباحتماليّة طول الزمن المحتمل والمطلوب للاستجابة عن الاستبانة ، وباحتمالية غموض بعض المصطلحات التربوية المنهجيّة في صياغة بعض الفقرات .

فأخذ بالاعتبار ملاحظات المحكّمين ، فصحّحت الأخطاء الطباعيّة ، وحذفت الفقرات المتكرّرة ، وزيد تدريج المقياس إلى ست درجات ، فكانت الدرجة التقديرية السادسة بعنوان "متردّد " ، لتكون درجة تقدير الطالب في حالة غموض الفقرة أو غير ذلك . ولتحذف حالة التقدير هذه في التحليلات الإحصائية ، وليستثنى الطالب الذي تكون تكرارات تردّده في الاستجابة ٢٠٪ فأكثر من عدد فقرات الاستبانة . كما وطلب إلى المعلمين المتعاونين في تطبيق الاستبانة توضيح المصطلحات التربوية المنهجية للمفحوصين حيثما يلزم ، وطلب إلى المعلمين أيضاً أن تطبّق الاستبانة على مدى أكثر من حصة مدرسيّة حيثما يلزم ، وبهذه الاعتبارات أعدت أداة الدراسة بشكلها النهائي كانت ٧٨ فقرة .

ثمّ طبّقت الاستبانة على طلبة عينة الدراسة من الصف الأول الثانوي لعام ٩٦/ ١٩٩٧م ، والذين أنهوا دراسة مناهج علوم العاشر عام ٩٥/ ١٩٩٦م ، بإشراف معلمين متعاونين يدرسون دبلوم وماجستير أساليب تدريس العلوم في كلية التربية / جامعة اليرموك ، خلال الفصل الأول من العام الدراسي ٩٦/ ١٩٩٧م .

ثمّ جُمعت البيانات وصنّفت حسب متغيرات الدراسة التصنيفية : الصف ، الجنس ، فرع العلوم ، وأدخلت إلى الحاسوب ، وأجري عليها تحليلات إحصائية حسب النظام SPSS واستخرجت النتائج (١٥) .

نتائج الدراسة ومناقشتها :

تمّ استقراء مخرجات التحليلات الإحصائية لبيانات الدراسة ، فاستخلصت إجابات لأسئلة الدراسة ، وفيما يأتي عرضها ومناقشتها حسب تتالي أسئلة الدراسة :

أولاً – النتائج والمناقشة المتعلقة بسؤال الدراسة الأول : ما تقدير طلبة الصف العاشر لملامح تطوير مناهج الأحياء والفيزياء والكيمياء وعلوم الأرض ، وأيّ مستوى محكيّ يبلغ هذا التقدير ؟

للإجابة عن هذا السؤال ، حسبت المتوسطات الكليّة لتقديرات الطلبة لملامح تطوير كُلّ من الأحياء والفيزياء والكيمياء وعلوم الأرض للصف العاشر ، ويتضمن الجدول (١) هذه المتوسطات .

جدول (١)

إحصائيات تقديرات الطلبة لملامح تطوير مناهج فروع علوم الصف العاشر

فرع العلوم	المتوسط	الإنحراف المعياري	العدد
الأحياء	٢,٩٥	٠,٥١	٩١
الفيزياء	٢,٩١	٠,٥٣	٨٣
الكيمياء وعلوم الأرض	٢,٨٣	٠,٥٥	٨٣

ويلاحظ من الجدول (١) السابق ، مقادير متوسطات تقديرات الطلبة لملامح تطوير مناهج فروع علوم الصف العاشر (علماً أن الحد الأعلى للتقدير هو ٤ والأدنى صفر) . وقد قورنت هذه المتوسطات مع مستويات محكيّة ثلاثة ٦٥٪ ، ٧٥٪ ، ٨٥٪ ، (مستويات تصنيفية سائدة في الوسط التربوي في الأردن تستخدم لتصنيف التقديرات المئوية لسمة تعليمية إلى فئات : جيد جداً فأعلى وجيد ومتوسط . . .) باستخدام اختبار "ت" ، فكان المستوى المحكيّ الأعلى الذي كان للفرق بينه وبين المتوسطات أعلاه وبدلالة إحصائية ولصالح المتوسطات (α = ٠,٠٥) ، هو ٦٥٪ ، ويبين الجدول (٢) التالي هذه المقارنات .

جدول (٢)

مقارنات ثنائية (اختبار ت) بين متوسطات تقدير فروع علوم العاشر ومتوسط المستوى المحكيّ الأعلى ٦٥٪

فرع العلوم	متوسط التقدير	الإنحراف المعياري	متوسط المستوى المحكيّ ٦٥٪	الفرق بين المتوسطين	العدد	مستوى الدلالة
الأحياء	٢ر٩٥	٥١ر٠	٢ر٦	٣٥ر٠	٩١	٠٠ر٠
الفيزياء	٢ر٩١	٠,٥٣	٢ر٦	٣١ر٠	٨٣	٠٠ر٠
الكيمياء وعلوم الأرض	٢ر٨٣	٥٥ر٠	٢ر٦	٢٣ر٠	٨٣	٠٠ر٠

(α = ٠,٠٥)

ويلاحظ من الجدول (٢) أن متوسطات تقدير ملامح تطوير مناهج فروع علوم العاشر قد افترقت بدلالة إحصائية عن متوسطات المستوى المحكيّ ٦٥٪ ، ولصالحها ، وبالتالي فإن مستوى ملامح تطوير مناهج فروع علوم العاشر حسب تقدير الطلبة ، هو منخفض حسب تدريج أداة الدراسة ، ويقابل هذا مستوى المقبول (٦٥٪) بالمعايير التربوية ، ويلاحظ من الجدول (٢) أن الترتيبيّة في مستوى " المقبول " لملامح تطوير المناهج في الأحياء (٢,٩٥) ، ثمّ الفيزياء (٢,٩١)، ثم الكيمياء وعلوم الأرض (٢,٨٣) .

ثانياً – النتائج والمناقشة المتعلقة بسؤال الدراسة الثاني : هل لجنس طلبة العاشر أو لمنهج فرع العلوم أو للتفاعل بينهما أثر في تقدير ملامح تطوير مناهج الأحياء والفيزياء والكيمياء وعلوم الأرض ؟

للإجابة عن هذا السؤال ، استخرجت البيانات الإحصائية من تقديرات الطلبة لملامح تطوير مناهج فروع علوم العاشر ، حسب خلايا التصميم الثنائي جنس x منهج فرع العلوم ، وهي مبيّنة في الجدول (٢) .

جدول (٣)

إحصائيات ملامح تطوير مناهج فروع علوم العاشر حسب التصميم الثنائي جنس x منهج فرع العلوم

الجنس	الأحياء		الفيزياء		الكيماء وعلوم الأرض		الكلي	
	المتوسط	العدد	المتوسط	العدد	المتوسط	العدد	المتوسط	العدد
ذكر	٢ر٩٤	(٢٥)	٢ر٨٠	(٢٥)	٢ر٨٠	(٣٢)	٢ر٨٦	(٩٧)
أنثى	٢ر٩٥	(٥٨)	٢ر٩٥	(٥٨)	٢,٨٤	(٥١)	٢ر٩٢	(١٦٠)
الكلّي	٢ر٩٥	(٨٣)	٢ر٩١	(٨٣)	٢ر٨٣	(٨٣)	٢ر٨٩	(٢٥٧)

وأجرى تحليل تباين ثنائي (٢× ٣) لتقديرات ملامح تطوير فروع علوم العاشر ، ويبيّن الجدول (٤) ، نتائج هذا التحليل .

جدول (٤)

إحصائيات نتائج تحليل التباين الثنائي (جنس x منهج فرع العلوم) لتقديرات ملامح تطوير مناهج فروع علوم العاشر

مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	الإحصائي ف	مستوى الدلالة
الجنس	٠ر٢٦٤	١	٠ر٢٦٤	٠ر٩٤٦	٠ر٣٣٢
الفرع	٠ر٦٨٧	٢	٠ر٣٤٣	١ر٢٢٩	٠ر٢٩٤
التفاعل	٠ر٢١٤	٢	٠ر١٠٧	٠ر٣٨٣	٠ر٦٨٢
المتبقي	٧٠ر١٥١	٢٥١	٠ر٢٨٩		
الكلّي	٧١ر٩٠	٢٥٦	٠ر٢٧٨		

(α = ٠,٠٥)

ويلاحظ من الجدول (٤) أن جنس الطلبة ونوع فرع منهج العلوم والتفاعل بينهما ، لم تكن آثارها ذات دلالة إحصائية في تقدير ملامح تطوير مناهج فروع علوم العاشر ، فلا محاباة في تطوير مناهج العلوم لأحد جنسي الطلبة اللذين قد يكونان بمدخلات تعلميّة سيكولوجية

اجتماعية متفاوتة ، ولا فرق بين ملامح تطوير الأحياء والفيزياء والكيمياء وعلوم الأرض للصف العاشر .

واستكمالاً لإجابة السؤال الثاني ، فقد تم استقصاء أثر جنس الطلبة في تقدير ملامح تطوير مجالات مناهج فروع علوم العاشر ، بتحليل تباين متعدد المتغيرات MANOVA ، فتبيّن وجود دلالة إحصائية لأثر جنس الطلبة في تقدير ملامح تطوير مجالات منهج الأحياء (إحصائي Wilks ٠,٨٤٨٠٧ ، "ف" الافتراضي ١,٨٣٦٢٥ ، ودرجات الحرية الافتراضية ٨ ، ومستوى الدلالة ٠,٠٨٢) ، وتبيّن أن أثر الجنس في تقدير ملامح تطوير مجالات منهج الفيزياء يمكن اعتباره ليس ذي دلالة فمستوى دلالته ٠,٠٤٨ ، يكاد يساوي ٠,٠٥ (إحصائي Wilks ٠,٨١٦١٤ ، "ف" الافتراضي ٢,٠٨٣٨٧ ودرجات الحرية الافتراضيّة ٨ ، ومستوى الدلالة ٠,٠٤٨) ، وتبيّن عدم وجود أثر بدلالة إحصائية لأثر جنس الطلبة في تقدير ملامح تطوير مجالات منهج الكيمياء وعلوم الأرض (إحصائي Wilks ٠,٧٨٦٥٨ ، "ف" الافتراضي ٢,٥٠٩٧٢ ودرجات الحرية الافتراضيّة ٨ ، ومستوى الدلالة ٠,٠١٨) .

وأشارت نتائج تحليل التباين بمتغير واحد Univeriate F-tests إلى أثر الجنس في تقدير ملامح تطوير مجال أسس منهج الأحياء ولصالح الإناث ، وإلى عدم وجود أثر الجنس في تقدير ملامح تطوير أي مجال من مجالات منهج الفيزياء ، أو الكيمياء وعلوم الأرض .

وتمّ استقصاء أثر فرع منهج علوم العاشر في تقدير ملامح تطوير مجالات مناهج علوم العاشر ، بتحليل التباين متعدد المتغيرات MANOVA ، فتبيّن وجود دلالة إحصائية (إحصائي Wilks ٠,٨٩٠٤٣ "ف" الافتراضي ١,٨٤٤٥١ ، درجات الحرية ١٦ ، مستوى الدلالة ٠,٠٢٣) . وأشار تحليل التباين بمتغير واحد Univariate F-tests إلى أثر نوع فرع منهج علوم العاشر في تقدير ملامح تطوير طرائق واستراتيجيات التدريس لصالح الفيزياء ثم الكيمياء وعلوم الأرض ثم الأحياء .

ثالثاً – النتائج والمناقشة المتعلقة بسؤال الدراسة الثالث : هل لطبيعة موقع مدرسة طلبة العاشر أو لمنهج فرع العلوم أو للتفاعل بينهما أثر في تقدير ملامح تطوير مناهج الأحياء والفيزياء والكيمياء وعلوم الأرض ؟

للإجابة عن هذا السؤال استخرجت البيانات الإحصائية من تقديرات الطلبة لملامح تطوير مناهج فروع علوم العاشر ، حسب خلايا التصميم الثنائي منطقة المدرسة x منهج فرع العلوم ، وهي مبيّنة في الجدول (٥) .

جدول (٥)

إحصائيات ملامح تطوير مناهج فروع علوم العاشر حسب التصميم الثنائي منطقة المدرسة x منهج فرع العلوم

منطقة المرسة	الأحياء		الفيزياء		الكيمياء وعلوم الأرض		الكلي	
	المتوسط	العدد	المتوسط	العدد	المتوسط	العدد	المتوسط	العدد
مدينة	٢ر٩٧	(٣٧)	٣ر٠١	(٣٢)	٢ر٧٢	(٣٢)	٢ر٩٠	(١٠١)
ريف وبادية	٢ر٩٢	(٤٩)	٢ر٧٨	(٤٥)	٢ر٨٩	(٥١)	٢ر٨٧	(١٤٥)
الكلّي	٢ر٩٤	(٨٦)	٢ر٨٨	(٧٧)	٢ر٨٣	(٨٣)	٢ر٨٨	(٢٤٦)

وأجرى تحليل تباين (٢× ٣) لتقديرات ملامح تطوير مناهج فروع علوم العاشر ، ويبيّن الجدول (٦) نتائج هذا التحليل .

جدول (٦)

إحصائيات نتائج تحليل التباين الثنائي (منطقة المدرسة x منهج فرع العلوم) لتقديرات طلبة الصف العاشر لملامح تطوير مناهج فروع علوم العاشر

مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	الإحصائي ف	مستوى الدلالة
منطقة المدرسة	٠ر٠٦٦	١	٠ر٠٦٦	٠ر٢٤٢	٠ر٦٢٣
الفرع	٠ر٥٧٧	٢	٠ر٢٨٩	١ر٠٤٩	٠ر٣٥٢
التفاعل	١ر١٥١٩	٢	٠ر٧٨٤	٢ر٨٥١	٠ر٠٦
المتبقي	٦٦ر٠٣٩	٢٤٠	٠ر٢٧٥		
الكلّي	٦٨ر٢٦٧	٢٤٥	٠ر٢٧٩		

$(\alpha = ٠,٠٥)$

يلاحظ من الجدول (٦) أن منطقة المدرسة ونوع فرع منهج العلوم والتفاعل بينهما ، لم تكن آثارها ذات دلالة إحصائية في تقدير ملامح تطوير مناهج علوم العاشر ، وقد توحي هذه النتائج بأن المدخلات غير المباشرة لطبيعة مواقع مدارس طلبة العاشر (الإدارة ، الأبنية ، طبيعة المجتمع المحلي . . .) قد تكافأت آثارها في تقدير ملامح تطوير مناهج فروع العلوم .

واستكمالاً لإجابة السؤال الثالث ، فقد تمّ استقصاء أثر منطقة مدرسة الطلبة في تقدير ملامح تطوير مجالات مناهج فروع علوم العاشر ، بتحليل تباين متعدد المتغيرات MANOVA ، فتبيّن عدم وجود أثر لمنطقة مدرسة طلبة العاشر في تقدير ملامح تطوير مجالات الأحياء (إحصائي Wilks ٠,٩٦٣٠٢ ، "ف" الافتراضي ٠,٣٩٣٦١ ، ودرجات الحرية الافتراضية ٨ ومستوى الدلالة ٠,٩٢١) ، وتبيّن عدم وجود أثر لمنطقة مدرسة طلبة العاشر في تقدير ملامح تطوير مجالات الفيزياء (إحصائي Wilks ٠,٨٦٢٣٦ ، "ف" الافتراضي ١,٤٧٦٣٣ ، ودرجات الحرية الافتراضية ٨ ومستوى الدلالة ٠,١٨٠) ، وتبين عدم وجود أثر لمنطقة مدرسة طلبة العاشر في تقدير ملامح تطوير مجالات الكيمياء وعلوم الأرض (إحصائي Wilks ٠,٨٩٣١٣ "ف" الافتراضي ١,١٠٦٨٢ ، ودرجات الحرية الافتراضية ٨ ومستوى الدلالة ٠,٣٦٩) .

وأشارت نتائج تحليل التباين بمتغير واحد Univariate F-test إلى عدم وجود أثر لمنطقة مدرسة طلبة العاشر في تقدير ملامح تطوير أي من مجالات منهج الأحياء ، أو منهج الفيزياء ، ولكن وجد أثر لمنطقة مدرسة طلبة العاشر في تقدير ملامح تطوير مجال بناء منهج ومعلم الكيمياء وعلوم الأرض .

رابعاً – النتائج والمناقشة المتعلقة بسؤال الدراسة الرابع : هل لمستوى تحصيل طلبة العاشر الذي صنّفوا به أنفسهم أو لمنهج فرع العلوم أو للتفاعل بينهما أثر في تقدير ملامح تطوير مناهج الأحياء والفيزياء والكيمياء وعلوم الأرض ؟

للإجابة عن هذا السؤال ، استخرجت البيانات الإحصائية من تقديرات الطلبة لملامح تطوير مناهج فروع علوم العاشر ، حسب خلايا التصميم الثنائي ، مستوى التحصيل X منهج فرع العلوم ، وهي مبيّنة في الجدول (٧) .

جدول (٧)

إحصائيات ملامح تطوير مناهج فروع علوم الصف العاشر حسب التصميم الثنائي مستوى تحصيل x منهج فرع العلوم

مستوى التحصيل	الأحياء		الفيزياء		الكيماء وعلوم الأرض		الكلي	
	المتوسط	العدد	المتوسط	العدد	المتوسط	العدد	المتوسط	العدد
عالي	٣٫٠٠	(٤٢)	٢٫٩٤	(٤٩)	٢٫٨٠	(٣٢)	٢٫٩١	(١٤٤)
متوسط	٢٫٩١	(٤٢)	٢٫٧٨	(٢٦)	٢,٨٤	(٢٨)	٢٫٨٥	(٩٦)
منخفض	٢٫٤٥	(٣)	٢٫٧٤	(١)	ـ	ـ	٢٫٥٢	(٤)
كلّي	٢٫٤٩	(٨٧)	٢٫٨٨	(٧٦)	٢٫٨١	(٨١)	٢٫٨٨	(٢٤٤)

وأجرى تحليل تباين ثنائي (٣x٢) لتقديرات الطلبة لملامح تطوير مناهج فروع علوم العاشر، ويبيّن الجدول [٨] نتائج هذا التحليل .

جدول (٨)

إحصائيات نتائج تحليل التباين الثنائي (مستوى تحصيل x منهج فرع العلوم) لتقدير ملامح تطوير مناهج فروع علوم العاشر

مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	الإحصائي ف	مستوى الدلالة
مستوى التحصيل	٠٫٩١٢	٢	٠٫٤٥٦	١٫٦٠٥	٠٫٢٠٣
الفرع	٠٫٨٦٧	٢	٠٫٤٣٣	١٫٥٢٥	٠٫٢٢٠
التفاعل	٠٫٤٨٨	٣	٠٫١٦٣	٠٫٥٧٢	٠٫٦٣٤
المتبقي	٦٧٫٠٧٧	٢٣٦	٠٫٢٨٤	ـ	ـ
الكلّي	٦٩٫٠٩٨	٢٤٣	٠٫٢٨٤	ـ	ـ

$(\alpha = ٠,٠٥)$

يلاحظ من الجدول (٨) ، أن مستوى تحصيل الطلبة ونوع فرع منهج العلوم والتفاعل بينهما ، لم تكن آثارها ذات دلالة إحصائية في تقدير ملامح تطوير مناهج فروع علوم العاشر ، وقد توحي هذه النتائج بأن ملامح تطوير مناهج فروع العلوم قد لاءمت المستويات المختلفة للطلبة بمقادير متكافئة .

هذا ولم تستقص آثار مستويات تحصيل الطلبة وفروع العلوم والتفاعل بينهما في تقدير ملامح تطوير مجالات مناهج فروع علوم العاشر بتحليل تباين متعدد المتغيّرات MANOVA كما سبق وفي إجابة السؤال الثاني والثالث ، لعدم اكتمال بيانات بعض المجموعات التصنيفية للتصميم مستوى تحصيل X منهج فرع العلوم ، كما أفاد جهاز الحاسوب .

خامساً – النتائج والمناقشة المتعلقة بسؤال الدراسة الخامس : ما ملامح تطوير مناهج الأحياء والفيزياء والكيمياء وعلوم الأرض للصف العاشر التي كان تقدير الطلبة لمستويات تطويرها عالياً ومتوسطاً ومنخفضاً وضعيفاً ؟

للإجابة عن هذا السؤال ، اصطلح في الدراسة على حدود مئوية لفئات مستويات التطوير الأربعة (عال ، ومتوسط ، ومنخفض ، وضعيف) ، وذلك قياساً بما هو مصطلح عليه في التقويم التربوي ، وانسجاماً مع الطموحات العالية والمتأمّل أن تتحقق في حركة تطوير المناهج في الأردن ، ثم حسبت الحدود النقطية لفئات التطوير الأربع السابقة ، بحاصل الحدين المئويّين لكل فئة بالحد الأقصى من نقاط التقدير (٤) ، فكانت كما هي مبينة في الجدول (٩) التالي :

جدول (٩)

الحدود المئوية والنقطية لفئات تقدير ملامح تطوير مناهج فروع علوم العاشر

فئات التقدير	المئوية	النقطية
عالية	٨٥٪ فأكثر	٣,٤٢ – ٤
متوسطة	٧٥٪ – ٨٤,٥٪	٣,٠٢ – ٣,٤٠
منخفضة	٦٥٪ – ٧٤,٥٪	٢,٦٢ – ٣,٠٠
ضعيفة	أقل ٦٤,٥٪	صفر – ٢,٦٠

وعلى أساس الحدود النقطية في الجدول السابق ، وعلى أساس متوسطات تقدير ملامح تطوير مناهج فروع علوم العاشر ، صنّفت هذه الملامح إلى مستويات تطوير أربعة : عال ومتوسط ومنخفض وضعيف ، وهي مبيّنة في الجدول (١٠) التالي :

جدول (١٠)

مستويات ملامح تطوير مناهج علوم العاشر

الملامح المنهجية	الأحياء				الفيزياء				الكيمياء وعلوم الأرض			
	عال	متوسط	منخفض	ضعيف	عال	متوسط	منخفض	ضعيف	عال	متوسط	منخفض	ضعيف
أولاً : أسس المنهج												
١- إنماء المعلومات والعمليات العلمية وتكاملها		×				×				×		
٢- اتساق ترابط المعلومات والعمليات		×				×				×		
والمهارات		×										
٣- إنماء جوانب المتعلم المختلفة		×	×				×				×	
٤- اعتماد مبادئ سيكولوجية للتعلّم			×				×					×
٥- انطلاق النشاطات التعليمية من البيئة			×				×				×	
٦- زيادة الوعي بأهمية العلم والعلماء		×				×				×		
٧- فهم نظام الكون		×				×				×		
٨- دعم الإيمان بالله على أسس علمية	×				×				×			
٩- تعزيز القناعة بدور المسلمين في العلوم		×				×				×		
ثانياً : بناء المنهج												
١٠- نشاطاته المنهجية تعلّم بالعمل				×				×				×
١١- تعدد نشاطات تحقيق الهدف الواحد			×				×				×	
١٢- اتساق تتابع النشاطات التعليمية			×			×				×		
١٣- تدرج بناء المعلومات من جزئيات إلى كليات			×			×					×	
١٤- ترابط المكونات العلمية رأسياً وأفقياً			×				×				×	
١٥- النشاطات التعليمية وإثارتها التفاعل بين المعرفة والعمليات		×	×			×				×		
١٦- تلاؤم وتوازن عناصر المنهج			×				×				×	
١٧- ملاءمة بين الكم العلمي والوقت المحدد له			×					×				×
ثالثاً : محتوى المنهج												
١٨- حداثة ومرونة المعارف		×				×				×		
١٩- قابلية المعارف للاندماج في تعميمات			×				×				×	
٢٠- قدرة التعميمات لإثارة البحث والاستقصاء				×			×				×	

الملامح المنهجية	الأحياء				الفيزياء				الكيمياء وعلوم الأرض			
	عال	متوسط	منخفض	ضعيف	عال	متوسط	منخفض	ضعيف	عال	متوسط	منخفض	ضعيف
٢١- كفاية المعارف لسلامة اللغة العلمية			×				×				×	
٢٢- كفاية المكونات لتفاعل إيجابي مع القضاء			×					×			×	
٢٣- فعالية توظيف النصوص الدينية		×						×			×	
٢٤- قابلية المكونات المعرفية للتقدير الكمي			×				×				×	
رابعاً : أهداف المنهج												
٢٥- فهم المكونات العلمية وتوظيفها		×					×				×	
٢٦- ممارسة عمليات تفكيرية			×			×					×	
٢٧- ممارسة التفكير العلمي			×					×				×
٢٨- ممارسة الهوايات والميول العلمية				×				×				×
٢٩- فهم التعميمات العلمية التي هي أسس التكنولوجيا			×				×				×	
٣٠- تقييم العادات والأعراف على أسس علمية		×				×					×	
٣١- اكتساب مهارات علمية عملية				×			×					×
٣٢- ممارسة سلوكات بيئة رشيدة			×				×				×	
٣٣- انسجام وتكامل القيم المختلفة			×				×				×	
٣٤- قدرة اتخاذ قرارات على أسس علمية			×				×				×	
٣٥- قدرة التعلم الذاتي المستمر			×				×				×	
خامساً : المواد والوسائل التعليمية												
٣٦- تعدد مواد التعلم				×				×				×
٣٧- وضوح العناوين والفهارس والترابط بينها		×					×			×		
٣٨- كفاية ووضوح وملاءمة الأشكال والرسومات والصور			×				×				×	
٣٩- خلو المحتوى من الحشو الزائد			×					×				×
٤٠- كفاية الوسائل المعينة في المواد وملاءمتها للدراسة			×				×	×			×	
٤١- طرق العرض وإثارتها لاستراتيجيات دراسة وتعلم				×			×					×
٤٢- تلاؤم الترتيب في استخدام			×									×

الملامح المنهجية	الأحياء				الفيزياء				الكيمياء وعلوم الأرض			
	عال	متوسط	منخفض	ضعيف	عال	متوسط	منخفض	ضعيف	عال	متوسط	منخفض	ضعيف
الوسائل المتعددة												
٤٣- اعتماد البيئة المحلية مصادر المواد والوسائل			×									×
٤٤- جودة مواد التصنيع				×			×	×				×
٤٥- فعالية مختبر المدرسة				×								×
٤٦- الدور المحـــدد للوســـيلة في استراتيجيات الدراسة والتعلم				×								×
٤٧- توفر المواد المكتبية والمخبرية				×								×
٤٨- تنوع وكفاية مواد التعلم لتحقيق الأهداف				×								×
٤٩- أمـانة تحـرير المادة وسـلامـتـه وجماله			×				×	×			×	
سادساً : استراتيجيات وطرق التدريس							×					
٥٠- تنوع ومـــتـــعـــة وتلاؤم الاستراتيجيات		×						×			×	
٥١- مـدى إثارة الاسـتراتيـجيـات والطرق إلى ممارستها علمياً				×			×				×	
٥٢- دعوة الاستراتيجيات والطرق إلى ممارستها علمياً				×								×
٥٣- اتساق آلية الاستراتيجيات في بناء المعرفة			×					×			×	
٥٤- توظيف فاعل لوسائل وتقنيات ومصادر التعلم				×			×	×				×
٥٥- تلاؤم المواد والوسـائل لجـعل التعلم ذا معنى				×			×	×				×
٥٦- تجدد وحداثة استراتيجيات التدريس				×			×				×	
٥٧- توظيفها للتساؤل الفعال				×				×			×	
٥٨- تمحور نشاطاتها حول قضايا المجتمع				×			×					×
٥٩- مـدى انتاجيتـهـا في تحـقـيق الأهداف				×							×	

الملامح المنهجية	الأحياء				الفيزياء				الكيمياء وعلوم الأرض			
	عال	متوسط	منخفض	ضعيف	عال	متوسط	منخفض	ضعيف	عال	متوسط	منخفض	ضعيف
سابعاً : معلم العلوم												
٦٠- تحديده لمكونات العلم بوضوح		×				×			×			
٦١- اعتباره لاتجاهات وأنماط تعلم الطلبة			×				×				×	
٦٢- اعتماده التخطيط الدقيق في تدريسه			×				×				×	
٦٣- ميل استراتيجيات تدريسه نحو الاستقصاء				×			×				×	
٦٤- مهارته في استخدام التساؤل الفعال			×				×				×	
٦٥- كفاية مهاراته العلمية العقلية والأدائية				×			×	×				×
٦٦- قدرته في تحديد بدائل لعناصر تدريسه			×					×		×		
٦٧- قدرته على اكتشاف هوايات وميول طلبته				×				×				×
٦٨- قدرته على توفير مناخ تعليمي تعلّمي فاعل				×			×					×
٦٩- جودة تقويمه			×				×			×		
٧٠- ملاءمة معالجته للمشاكل التدريسية				×			×					×
٧١- تجديد نوع وفعالية كفاياته التدريسية				×			×					×
ثامناً : التقويم												
٧٢- إجراؤه القبلي			×				×				×	
٧٣- إجراؤه التكويني			×				×					×
٧٤- تنوع أساليبه			×				×					×
٧٥- شموليته				×			×					×
٧٦- تعدّد أدواته				×				×				×
٧٧- اتصافه بالذاتية				×				×				×
٧٨- صدق وثبات أدواته				×				×				×

ولسحب استدلالات عامة حول مستويات تطوير مناهج فروع علوم العاشر من الجدول (١٠) السابق ؛ فقد جُمّعت تكرارات مستويات ملامح التطوير للمجال الواحد في فرع العلوم ولمجالات الفرع الواحد في العلوم ولمجالات فروع العلوم ، وحسبت النسب المئوية (مقرّبة لأقرب عدد مئوي صحيح) لهذه التكرارات في كل خليّة من خلايا التصميم " المستوى x المجال x الفرع " ، ويبيّن الجدول (١١) هذه الإحصائيات .

جدول (١١)

إحصائيات (تكرارات ونسب مئوية) لمستويات ملامح تطوير في مناهج فروع علوم العاشر .

مجال المنهج	عدد الفقرات	الأحيـــاء				الفيزياء				الكيمياء وعلوم الأرض				الكـــل			
		عال	متوس	منخفض	ضعيف	عال	متوسط	منخفض	ضعيف	عال	متوسط	منخفض	ضعيف	عال	متوسط	منخفض	ضعيف
أسس	٩	١ (١١)	٦ (٦٧)	٢ (٢٢)	– (–)	١ (١١)	٥ (٥٦)	٣ (٣٣)	– –	١ (١١)	٥ (٥٦)	٢ (٢٢)	١ (١١)	٣ (١١)	١٦ (٥٩)	٧ (٢٦)	١ (٤)
بناء	٨	– (–)	– (–)	٧ (٨٧)	١ (١٣)	– (–)	٢ (٢٥)	٤ (٥٠)	٢ (٢٥)	– (–)	١ (١٢)	٥ (٦٣)	٢ (٢٥)	– (–)	٣ (١٢)	١٦ (٦٧)	٥ (٢١)
محتوى	٧	– (–)	٢ (٢٩)	٤ (٥٧)	١ (١٤)	– (–)	١ (١٤)	٤ (٥٧)	٢ (٢٩)	– (–)	١ (١٤)	٦ (٨٦)	– (–)	– (–)	٤ (١٩)	١٤ (٦٧)	٣ (١٤)
أهداف	١١	– (–)	٢ (١٨)	٧ (٦٤)	٢ (١٨)	– (–)	١ (٩)	٨ (٧٣)	٢ (١٨)	– (–)	– (–)	٨ (٧٣)	٣ (٢٧)	– (–)	٣ (٩)	٢٣ (٧٠)	٧ (٢١)
مواد وسائل	١٤	– (–)	١ (٧)	٦ (٤٣)	٧ (٥٠)	– (–)	– (–)	٦ (٤٣)	٨ (٥٧)	– (–)	١ (٧)	٣ (٢١)	١٠ (٧١)	– (–)	٢ (٥)	١٥ (٣٥)	٢٥ (٦٠)
استراتيجيات	١٠	– –	١ (١٠)	٢ (٢٠)	٧ (٧٠)	– (–)	– (–)	٥ (٥٠)	٥ (٥٠)	– (–)	– (–)	٥ (٥٠)	٥ (٥٠)	– (–)	١ (٣)	١٢ (٤٠)	١٧ (٥٧)
معلم	١٢	– (–)	١ (٨)	٥ (٤٢)	٦ (٥٠)	– (–)	١ (٨)	١٠ (٨٣)	١ (٩)	– (–)	٢ (١٧)	٥ (٤١)	٥ (٤٢)	– (–)	٤ (١١)	٢٠ (٥٦)	١٢ (٣٣)
تقويم	٧	– (–)	– (–)	٣ (٤٣)	٤ (٥٧)	– (–)	– (–)	٦ (٨٥)	١ (١٥)	– (–)	– (–)	١ (١٤)	٦ (٨٦)	– (–)	– (–)	١٠ (٤٨)	١١ (٣٢)
الكل	٧٨	١ (١)	١٣ (١٧)	٣٦ (٤٦)	٢٨ (٣٦)	١ (٢)	١٠ (١٢)	٤٦ (٥٩)	٢١ (٢٧)	١ (١)	١٠ (١٣)	٣٥ (٤٥)	٣٢ (٤١)	٣ (١)	٣٣ (١٤)	١١٧ (٥٠)	٨١ (٣٥)

ويشير الجدول (١١) إلى صغر النسب المئوية لتكرارات ملامح مناهج العلوم التي هي بمستوى تطوير عال ، سواءً على مدى المجال الواحد لأي فرع (أعلاها ١١٪) أو على مدى مجالات الفرع (أعلاها ٢٪) ، أو على مدى المجال الواحد لكل الفروع (أعلاها ١١٪) ، أو على مدى كل المجالات لكل الفروع (١٪) ، وانحصرت هذه النسب بفقرة " دعم الإيمان بالله على أسس علمية " لأسس مناهج الأحياء والفيزياء والكيمياء وعلوم الأرض .

ويشير الجدول (١١) إلى أنّ مستوى التطوير الأكبر قليلاً (بالنسب المئوية لتكرارات ملامح تطويره) من مستوى التطوير العالمي (الأدنى بنسبته المئوية) ، هو مستوى التطوير المتوسط ، فكانت النسبة الأكبر لملامح التطوير فيه على مدى المجال الواحد للفرع (٦٧٪) ، وعلى مدى كل مجالات الفرع (١٧٪) . وأمثلة الملامح التي كان تطويرها متوسطاً ، في المجال الواحد لكل مناهج فروع العلوم الثلاثة ما يلي : إنماء المعلومات والعمليات العلمية وتكاملها ، واتساق وترابط المعلومات والعمليات والمهارات ، وزيادة الوعي بأهمية العلم والعلماء ، وفهم نظام الكون (في مجال محتوى المنهج) ، وحداثة ومرونة المعارف ، وفعالية وتوظيف النصوص الدينية (في مجال محتوى المنهج) ، وفهم المكونات العلمية وتوظيفها ، وتقييم العادات والأعراف على أسس علمية (في مجال أهداف المنهج) ، وتنوع ومتعة استراتيجيات التعليم (في مجال استراتيجيات وطرق التدريس) ، وتحديد مكونات العلم بوضوح (في مجال معلم العلوم) .

ويشير الجدول (١١) كذلك ، إلى أن مستوى التطوير الضعيف لملامح مناهج فروع علوم العاشر ، قد جاء في الترتيب الثالث الأعلى بالنسب المئوية فيه لتكرار ملامحه (بعد مستوى التطوير المتوسط) ، وارتبط هذا المستوى من التطوير بعدد من الفقرات ، متوسطه أربعة ؛ على مدى مجالات الفرع الواحد أو على مدى مجالات كل الفروع ، ويمكن النظر إلى الجدول (١٠) للوقوف على هذه الملامح .

ويشير الجدول (١١) كذلك ، إلى أنّ مستوى التطوير المنخفض لملامح مناهج فروع علوم العاشر ، قد جاء في الترتيب الرابع الأعلى بالنسب المئوية لتكرارات ملامحه (بعد مستوى التطوير الضعيف) ، وارتبط هذا المستوى من التطوير بعدد من الفقرات متوسطه ؛ ست فقرات على مدى مجالات الفرع الواحد أو على مدى مجالات كل الفروع ويمكن النظر إلى الجدول (١٠) للوقوف على هذه الملامح .

خلاصة النتائج والمناقشة والتوصيات :

يمكن إيجاز نتائج الدراسة كما يلي :

- بلغ تطوير ملامح مناهج فروع علوم العاشر مستوى ٦٥٪ ، ويعني هذا المستوى بالمعايير التربوية أنه مقبول ، وقد يكون دون الطموح التربوي في التطوير لمناهج العلوم . وفي هذا المستوى من التطوير ، كانت الأحياء هي الأعلى ثم الفيزياء ثم الكيمياء وعلوم الأرض .
- تكافأت آثار كل من الطلاب والطالبات ، وكلّ من طلبة المدن وطلبة الريف والبادية ، وكلّ من مستويات التحصيل الثلاثة لطلبة في تقدير ملامح تطوير مناهج فروع علوم العاشر ، وفي تقدير ملامح تطوير مجالات منهج كلّ من فروع العلوم الثلاثة ، بشكل عام .
- إن ٥٠٪ من ملامح مناهج فروع علوم العاشر هي بمستوى تطوير منخفض ، وإن ٣٥٪ بمستوى تطوير ضعيف ، وإنّ ١٤٪ بمستوى تطوير متوسط ، وإنّ ١١٪ بمستوى تطوير عال .

وبناء على ما سبق من نتائج فإن الدراسة :

- توصي الباحثين باستمرار البحث في تطوير مناهج فروع العلوم في مختلف الصفوف المدرسية ، وباعتماد مصادر تقويم متنوعة لتوفير تغذية راجعة كافية لمطوّري المناهج بغرض التشخيص والعلاج والبناء والحكم في جميع مراحل بناء مناهج العلوم وتطويرها لدفع التطوير إلى مستويات أعلى .
- توصي الباحثين ببحث الدلالات لنتائج تكافؤ آثار عوامل الدراسة التصنيفيّة في تقدير ملامح تطوير مناهج فروع علوم العاشر .
- وتوصي المعلمين بتفعيل ملامح مناهج العلوم عامة وعلى الأخص ما هي في صميم كفاياتهم التعليمية ، وواجباتهم ، ومثلها : التعلّم بالعمل ، ممارسة الطلبة لهواياتهم وميولهم العلمية ، وتفعيل دور المختبر ، وتوظيف وسائل وتقنيات ومصادر تعلّم فاعلة ، وممارسة استراتيجيات تعليم بالاستقصاء والاستكشاف . . . الخ ، حيث مثل هذه السياقات التعليمية هي ذات الأثر في تعليم التفكير العلمي .

(١) أحمد حسين اللقاني ، **المناهج بين النظرية والتطبيق** (القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٨٢) .

(٢) أحمد حسين اللقاني وعودة عبد الجواد سنية ، **تخطيط المنهج وتطويره** (عمان : الأهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٩) .

(٣) R.W.Bybee and G.E. Debooer, *Research on Goals of the Science Cirriculum* : *Hand book of Research on Science Teaching and Learning*(New York : Macmillan Publishing company, 1994) , pp. 357-388 .

(٤) **مرجع سابق** (٣) .

(٥) R. Bybee," The New Transformation of Science Education," **Science Education** 61 : pp. 85-97 .

(٦) سليمان عبيدات وعبدالله الرشدان ، **التربية والتعليم في الأردن** ١٩٢١-١٩٩٣ (عمان : جمعية عمال المطابع التعاونية ، ١٩٩٣) ؛ أحمد يوسف التل ، **الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي أثرت في تطور التربية والتعليم في الأردن** (عمان : وزارة الثقافة والشباب ، ١٩٨٩) .

(٧) وزارة التربية والتعليم ، التوثيق التربوي ، " نشرة عن تاريخ التربية والتعليم في الأردن ١٩٢١-١٩٧٠ " (عمان ، ١٩٨٠) ؛ التل ، **الظروف** . . . ؛ أحمد يوسف التل ، **التعليم والتعلم في الأردن** (عمان : منشورات لجنة تاريخ الأردن ، سلسلة الكتاب الأم في تاريخ الأردن - ٧ ، ١٩٩٢) .

(٨) محمد علي الشامي وحلمي فودة ، **التجديدات التربوية في الأردن** ١٩٧٦-١٩٧٩ (عمان : وزارة التربية والتعليم ، ١٩٨٠) .

(٩) مديرية المناهج وتقنيات التعليم ، " تقرير لجنة دراسة مبحث العلوم " (عمان : وزارة التربية والتعليم ، ١٩٨٧) .

(١٠) " المؤتمر الوطني الأول للتطوير التربوي " **رسالة المعلم** (عمان) ، العددان ٢٣ ، ٢٤ مجلد ٢٩ .

(١١) مديرية المناهج وتقنيات التعليم ، **تقويم الكتب المدرسية الجديدة - نماذج استبانات للمعلمين وأولياء الأمور** (عمان : وزارة التربية والتعليم ، ١٩٨٧) .

(١٢) اللقاني ، **المناهج** . . .

(١٣) R. Bybee, " The New Transformation of Science Education ", ***Science Education*** , 1977 (61) : 85-97; R. Bybee, " Science Education Policies for an

Ecological Society : Aims and Goals", ***Science Education*** , 1979 (63-2) : 245-255; P.P. Hurd, " Science Technology and Society, New Goals for Inter Disciplinary Science Teaching", ***The Science Teacher*** Feb 1975' 27-30 ; K.G. Grifths and R. S+.S. Smar , " An Experimental in Interdisciplinary Science Teaching Preliminary Year Science, University of Papua, New Gnnivea ", ***Science Education*** 1975 (59,1-4) : 27-28 ; I.F. Disinger," Locating the "E" in STS ", ***Information Bulletin***, No3, ERIC Cleaning House for Science, Mathemtics and Environmental Education; NSTA, ***Science-Technology - Society, Science Education for the 1980 's*** (NSTA Position Statement , 1982); B.J. Kahle and R. Yager, " Current Indicators for the Discipline of ***Science Education*** ", Science Education , 1981 65-1) : 25-31 ; L. Klopfer, " ***Science Education*** ,in the 1980 (64-1) ; 1-6 ; P.P. Hurd, " Toward a Theory of Science Education Consistent with Modern Science in Theory into Action ", ***NSTA***; D.L. Gabel, ***Handbook of Research on Science Teaching and Learning , A Project of the National Science*** (New York : Teachers Association, Macmillan Publishing company, 1994); R. Yaser et- al., "Science Education to Social Issues Challenger for the 80's " , ***The Science Teacher*** , December, 1981 : 12-14; N. Sabar, " Science Curriculum and Society : Trends in Science Curriculum", ***Science Education***, 1979 (63-2) : 257-269 ; Americal Association for the Advancement of Science (AAAS), ***Bench mark for Science Literacy*** (Oxford : Oxford University Press, 1993) ;

وزارة التربية والتعليم ، **منهاج العلوم وخطوطه العريضة لمرحلة التعليم الأساسي الإلزامي** (عمان، ١٩٨٨) .

(١٤) L.R. Gay, ***Educational Research*** (Columbus, Ohio : A. Bell & Howel Company, 1976) .

(١٥) J.H. Bray and S.E. Maxwell, ***Multivariate-Analysis of Variance*** Beverly Hills, california : Sase Publication's 1985); G.A. Furguson, ***statistical Analysis in Psychology and Education***, 4th Ed. (Mc Graw Hill : Kogohusha Ltd., 1976) ; E. Kirk, ***Experimental Design Producers for the Behavioral Sciences*** (Brooks/Cole Publishing Company , A Division of Wadsworth Inc, USA , 1982) .

ابن زريق البغدادي بين الحقيقة والخيال
(من كتاب : بحوث عربية مهداة إلى الدكتور محمود السمرة ، منشور بدعم من جامعة البنات الأردنية الأهلية ، عمان ١٩٩٦)

أ.د. هلال ناجي
- بغداد -

كتابنا القدامى صنعوا لبعض تصانيفهم تتمات ، كما فعل الثعالبي في يتيمة الدهر إذ صنع لها تتمة . وكما صنع البيهقي تتمة لصوان الحكمة الذي صنفه أبو سليمان المنطقي شيخ أبي حيان التوحيدي . ولقد افتن الأندلسيون والمغاربة في هذا اللون من التتمات افتتاناً عجيباً ، حين صنف ابن الفرضي [١] موسوعة " تاريخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس " ووضع لها ابن بشكوال [٢] كتاباً سماه " الصلة " .

ثم انبرى ابن الأبار [٣] مذيلاً عليها بكتاب سماه " التكملة لكتاب الصلة " وجاء ابن الزبير الغرناطي [٤] ليصنف كتاباً نفيساً سماه " صلة الصلة " . ثم ختم ذلك المراكشي [٥] بسفر جليل سماه " الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة " . فوضع التتمة والتكملة والذيل والصلة أمر عرفه كتابنا القدامى .

وتأسياً بهم حبرت بحثي هذا ليكون صلة لكتاب " بحوث مهداة إلى العلامة محمود السمرة " . وأقول بادئ ذي بدء إن البحث سينشعب إلى جذفين :

أولهما : أضواء على مقالة " ابن زريق البغدادي بين الحقيقة والخيال " لأ ضيف جديدا

ولأنهي أوهاماً كثيرة لباحثين قصرت أدواتهم عن الغوص في أعماق تراثنا .

وثانيهما : بحث بكر سميته " سمات العطاء الأدبي والفكري في القرن الثامن الهجري " وفيه دحض للوهم التأمل بسلك القرن الثامن الهجري في عداد القرون المظلمة .

أضواء على بحث " ابن زريق البغدادي بين الحقيقة والخيال "

لكاتبه د . محسن فياض عجيل

أشار كاتب البحث إلى رأي أستاذه د. علي الزبيدي في كتابه " في الأدب العباسي " الذي قال : " إن ابن زريق على شهرته وشهرة قصيدته لا يستطيع أحد أن يجزم بصحة وجوده " ودعم الزبيدي رأيه بما ذهب إليه الشاعر العراقي نعمان ماهر الكنعاني الذي قال في كتابه " شعراء الواحدة " : "ابن زريق البغدادي ومحمد بن زريق البغدادي شاعر عنقائي الوجود . لامع الاسم ، هيهات أن يأتي باحث بترجمة لحياة هذا الشاعر تقطع دابر الشك في وجوده " وعلل رأيه بالآتي :

١ - أن المؤرخين أغفلوا ذكر الشاعر ولم يشيروا إليه مطلقاً .

٢ - إذا كان ابن زريق قد ذهب إلى الأندلس طالباً رفد ملكها ، فأين المدح الذي أعده ثمناً لما طلب من مال ، والقصيدة خالية من المدح .

٣- لم ينسب إلى ابن زريق بيت واحد من الشعر سوى العينية .

وانتهى إلى القول بإنكار وجود شاعر يسمى " ابن زريق البغدادي " وقد حظي رأي الكنعاني برضا وإعجاب الزبيدي ، ضلةً .

محسن فياض خالف الزبيدي والكنعاني في إنكار وجود ابن زريق ، ثم أوغل في جولة توثيقية لأمر ابن زريق وقصيدته العينية عبر المصادر الأدبية ، فانتهى إلى حقائق جلية منها :

١ - أن أقدم من أورد شطراً مهما من عينية ابن زريق هو جعفر بن حمد ابن السراج (٥٠٠هـ) في مصارع العشاق . ولم يقل إن ابن زريق هو البغدادي الذي قصد الأندلس ومدح أميرها . لكنه ذكر أن أبياتاً من القصيدة العينية وجدت في رقعة عند رأس البغدادي وهو ميت . وهو في خبر هذه الرحلة الأندلسية نقل عن مجهول مما أضعف روايته . ثم أن السراج لم يقل إن هذا البغدادي كان شاعراً أو أنشد للأمير الأندلسي شعرا ، وإنما قال إنه " تقرب إليه بنسبه " ، وهذا يعني أن هذا البغدادي الذي أجيز بعد موته لم يكن شاعراً أصلاً ، فلا علاقة لابن زريق بهذه الرحلة غير كون البغدادي كان قد أستصحب القصيدة معه في غربته فمات ، فوجدت عند رأسه . فالدكتور محسن فحص الرواية من الداخل وأسقطها بالدليل المنطقي ، وهذا

كلام سليم استنتاجاً .

٢- ووفق الدكتور محسن إذ كشف عن اسم ابن زريق الحقيقي نقلاً عن كتاب " المستفاد من ذيل تاريخ بغداد " [٦] إذ اثبت ما نصه : " علي بن زريق الكاتب البغدادي ، صاحب القصيدة المشهورة التي رواها عنه أبو الهيجاء محمد بن عمران بن شاهين " ثم أورد لابن زريق ثلاثة أبيات لم يذكرها أحد غيره وهي [٧] :

وما سر قلبي مذ شطت بك النوى — أنيس ولا كأس ولا متصرف
وما ذقت طعم الماء إلا وجدته — كأن ليس بالماء الذي كنت أعرف
ولم أشهد اللذات إلا تكلفاً — وأي سرور يقتضيه التكلف

وهي أبيات تأتلف مع القصيدة العينية في أسلوبها وغرضها .

٣- وكان موفقاً حين أشار إلى ما ذكره السبكي في طبقات الشافعية الكبرى [٨] من رواية كاملة لهذه العينية ، وبسند صحيح متصل بالشاعر ، وبنسبة واضحة لشاعرها أبي الحسن علي بن زريق الكاتب البغدادي .

وانتهى من هذا كله إلى الكشف عن شخصية ابن زريق وتوثيق وجوده وتبديد الشكوك التي أثارها حوله الزبيدي والكنعاني ، كما اسقط حكاية ذهابه إلى الأندلس وموته فيها مما وهم فيه جملة باحثين منهم : محسن جمال الدين وأحمد الهاشمي والأثري وبروكلمان وجرجي زيدان وعمر فروخ وشاكر البتلوني وغيرهم .

ومع أنني أوافق الباحث الفاضل على النتيجة التي انتهى إليها ، لكنني أخالفه في بعض ما ورد في ثنايا بحثه ومطاوية من خلط بين شاعرين : أبو محمد بن زريق الكوفي وأبو الحسن علي بن زريق إذ ظنهما شخصاً واحداً [٩] ثم تأرجح في ختام بحثه إذ قال [١٠] : " وربما كان هو نفسه أبا محمد بن زريق الذي ذكره الثعالبي من شعر ابن زريق الكوفي " . أو أحد أفراد أسرته ، بعد فحص علمي دقيق لما أورده الثعالبي من شعر ابن زريق الكوفي .

ثم أكشف السر الذي من أجله ندر شعر أبي الحسن علي بن زريق البغدادي ولم يجمع في ديوان . ثم أضيف أشعاراً نادرة من شعر أبي الحسن مما لم يقف عليها كاتب البحث تنفي أن يكون من شعراء الواحدة .

أضواء على شخصية علي بن زريق الكاتب البغدادي مما فات كاتب البحث :

أن بقاء كثير من كتب التراجم مخطوطة يجعل الباحثين يضربون في متاهات كلما وقفوا

عند علم لم يترجم له فيما هو مطبوع من تراثنا ، ثم تدفعهم قلة الصبر وعدم العلم بالمظان المخطوطة إلى إطلاق احكام عشوائية يدحضها تراثنا المخطوط . فالأسانيد التي استند إليها الكنعاني في نفيه وجود ابن زريق وثناء الزبيدي عليه بقوله : " هذه الملاحظة البارعة من الأستاذ الكنعاني تدل على سعة الإطلاع وعمق التفكير وتظهر كيف ادرك الباحثون بعض مشاكل الصنعة في الشعر العباسي وكيف اختلطت الأساطير والحكايات المصنوعة بالحقائق التاريخية " وهذا كله مردود بالآتي :

١ - الكنعاني زعم أن المؤرخين اغفلوا ذكر هذا الشاعر ولم يشيروا إليه مطلقاً . وهو وهم فالصفدى في مخطوطة " الوافي بالوفيات "(١١) نص على ما يلي :

أ- اسمه علي بن زريق الكاتب البغدادي .

ب- له قصيدة مدح بها العميد أبا نصر (١٢) .

ج- وله القصيدة العينية وأورد منها أربعين بيتاً .

د- ذكر ما قاله ابن حزم بشأن هذه القصيدة .

هـ - قال أنه قد مر في ترجمة احمد بن جعفر الدبيثي قصيدة على وزنها ورويها رآها أحسن منها .

و- أورد قصيدة لأبي الحسن علي بن زريق في رثاء ديك عدتها أربعون بيتاً .

هذا ملخص ما ذكره الصفدي عن شاعرنا . وفي مخطوطة عنوانها " تاريخ دول الأعيان شرح قصيدة نظم الجمان في ذكر من سلف من أهل الزمان لشهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر المقدسي الشافعي الشهير بابن أبي عذيبة " (١٣) . ترجمة أخرى لأبي الحسن علي بن زريق الكاتب البغدادي ، حددت الزمن الذي عاش فيه الشاعر وأنه توفي في خلافة القادر بالله (١٤) .

ومن الحقائق التي جاءت في هذه الترجمة ما يلي :

١ - ذكر اسمه وكنيته ولقبه ومهنته بالنص التالي : أبو الحسن علي بن زريق الكاتب البغدادي .

٢ - ان له مدحة في الوزير أبي نصر .

٣ - إنه صاحب القصيدة العينية التي اولها : لا تعذليه . . . . واورد فيها ٣٩ بيتاً .

٤ - إن له قصيدة بديعة في رثاء ديك أوردها (١٥) .

يقول هلال بن ناجي : إن ورود ترجمة جيدة لأبي الحسن علي بن زريق البغدادي في مصدرين مهمين مخطوطين يبطل مقولة الكنعاني من إن المؤرخين أغفلوا ذكره ولم يشيروا إليه مطلقاً - على حدّ تعبيره .

كما ان هاتين الترجمتين تضيفان قصيدة طويلة له في رثاء ديك تدل على شاعرية أصيلة ومقدرة فائقة على التصوير وعاطفه وهاجة .

فاذا اضفنا اليهما النتفة التي اوردها الشمشاطي منسوبة للزريقي ونصّها : (١٦) .

نتَسَمَّع للمنازل ما تقولُ لأمر ما تكلمت الطلولُ
وكيف يجيبُ سائلَه مَحَلٌ بسُلمانين من سَلْمى مُحيل
ومثل المستهام أخي التصابي شجت أطلالها الدُّرُس المُثولُ

ثم أضفنا لما تقدم النتفة التي أوردها له صاحب «المستفاد من تاريخ بغداد» وقد أثبتناها فيما تقدم ، يصبح كلام الكنعاني والزبيدي ومن لفّ لفّهم مردوداً بالدليل العلمي .

أمّا قول الكنعاني : اين المدح الذي قاله في الأمير الأندلسي ولم يرد منه في العينية شيء ؟ فقد فَصّلَ القولَ فيه محسن غياض ، وأحسن في فحص الخبر من الداخل وتقصّيه عبر القرون في المصادر التي اوردته ، ثم اسقطه علمياً (١٧) .

ليس ما تقدم هو كل ما وصلنا - عدا العينية - من شعر علي بن زُريق البغدادي ، بل هناك أرجوزة في الأخلاق ما زالت مخطوطتها تاوية في مكتبة الدولة في برلين برقم ٣ : ٥٩ ، ترجمها المستشرق Diels في (١٨)

LITERATOR des GLIEDERZUCKENS II, ABH, BERL . AKAD . 1908 , 69 - 84 .

كما أن هذه الأرجوزة شطّرها شاكر اباظة . وطبع تشطيره في القاهرة سنة ١٣١٣ هـ كما حظيت بالتخميس ، فقد خمّسها علي بن ناصر الباعوني (ت ٨١٦ هـ) (٢٠)كما خمّسها طه افندي ابو بكر (٢١) .

وعارضها شاعر مجيد هو احمد بن جعفر بن احمد ابن الدُّبَيْثي الواسطي (ت ٦٢١ هـ) بالقصيدة التالية : (٢٢)

يرومُ صبراً وفرط الوجد يَمْنعُهُ سلوَّه ، ودواعي الشّوق تردعُهُ
إذا استبان طريقَ الرشد واَضحةً عَنَّ الغرامُ فيثنيه ويرجعُهُ
مُحَلأٌ ذادَهُ عن عَذْب مورده جورُ الزمان وظام عَزَّ مَشْرَعُه
مَشْحونةٌ بالجوى والشوقَ أَضْلُعَهُ ومُفعَمُ القلب بالأحزان مُتْرَعُه
يُصْبيه أن هتفت ورقاءُ ضاحيةً في كُلِّ يوم لها لحنٌ تُرَجّعُهُ
تَسَنَّمَتْ من غصون البان منظرة تحطُّهُ الريحُ أحياناً وتَرفعه

خضباءُ ضافية السربال ناعمةٌ   جنابُها دَمِثُ الأكتاف ممرعه
لا إلفُها نازحٌ تنهَلُّ أدمُعُها   عليه وجداً كما تنهلُ أدمعه
عاثت يدُ البين في قلبي تُقَسِّمُهُ   على الهوى وعلى الذكرى تُوزِّعُهُ
كأنّما آلت الأيامُ جاهدةً   لمّا تبدّد شملي لا تُجَمِّعُهُ
رَوَّعْتَ يا دهرُ قلبي بالبعاد وكم   قد بات قلبي ولا شيءٌ يُرَوِّعُهُ
وأنت يابينُ ، قلبي كم تذوِّقُه   مُرَّ الأسى وفؤادي كم تُجَرّعُه
وكم مرام لقلبي ليس يبلغه   تَصُدُّه عنه أسبابٌ وتَمْنَعُهُ
من لي بمن قلْبه قلبي فأُسْمِعُهُ   بَثِّي ، فيبسط من عُذري ويوسعهُ
قَلَّ الوفاءُ فما أشكو إلى أَحَد   إلاَّ أكَبَّ على قلبي يُقَطِّعُهُ
يا خاليَ القَلْب قلبي حَشْوُهُ حُرَقٌ   وهاجعَ الليل ليلي لستُ أهجعه
إن خُنْتَ عهدَي فإنِّي لم أخُنْهُ وإنْ   ضَيَّعْتَ وِدِّي فإنِّي لا أُضَيِّعُهُ
هذا مقامُ ذليلٍ عَزَّ ناصرُهُ   يشكو إليك فهل شكواه تَنْفَعُهُ ؟
يلومُه في الهوى قوم علمَوا   أنّ الملامة تُغريه وتولعُه
مَنْ لا يكابد فيها ما أُكابدُهُ   منه ، ويوجعني ما ليس يُوَجِعُه
تَمرُّ أقوالُهم صَفْحاً على أُذُني   مَرَّ الرياح بسلمى لاتُزَعْزِعُهُ
من مُنقذي من يَدَيْ من ليس يرحمني   يقتادني للهوى المرُدي فاتبَعُه
آتيه بالصِّدْق من قولي فيدفعُه   ظنّاً ويكذبه الواشي فَيَسْمَعُه
لو خَفَّفَ الثقلَ عن قلبي وعَلَّلَهُ   بالوعد كنتُ أُمَنِّيه وأُطْمِعُه
لكنه صرَّح الهجرانَ فالتهبت   نارُ التأسُّف بالأحشاء تَسْفَعُه
أقول أسلو فتأتيني بدائعُه   تَتْرَى بكلِّ شَفيع لستُ أدفَعُه
وليلة زارني فيها على عَجَل   والشوقُ يحفزه والخوف يفزعه
وبات مستنطقاً أوتادَ مزهره الـ   فصاح يتبعها طرداً وتتبعه
إذا لَوَتْ المَلْوَى سمعتَ لها   دَفْعاً يلذُّ على الاسماع موقعهُ
فَبتُ أنظُرُه بدراً ، وأرشُفُه   خمراً ، واقطفُه ورداً ، وأسمَعُه
وقام والوجدُ يُبْطيه ، ويُعجلهُ   ضوءُ الصباح ، وأنفاسي تُوَدِّعُهُ

قال الصفدي : أظنّه عارض بهذه القصيدة عينية ابن زُريق المشهورة التي اولها :

لا تعذليه فإنّ العذلَ يولِعُه   قد قُلْتِ حقّاً ولكن ليس أسمعه

وجيّد هذه اكثر من جيّد تلك (٢٣) .

أمّا الوهم الذي وقع في يتيمة الدهر حين نسب اربعة أبيات من العينية للوأواء الدمشقي (ت ٣٩٠ هـ) ، فمردّه : ان للوأواء أبياتاً أربعة على الروي والوزن والغرض ذاته أوردها صاحب اليتيمة بجوار أبيات ابن زريق فظنها الناسخ منها لاتحاد الوزن والقافية والغرض فاثبتها للوأواء : وأبيات الوأواء هي (٢٤) .

بالله ربكما عُوجا على سكني ... وعاتباه لعلَّ العتبَ يَعْطفُه
وعَرِّضا بي وقولا في كلامكما : ... ما بالُ عبدك بالهجران تُتْلفُه ؟
فإنْ تَبَّسَم قولا عن ملاطفة : ... ما ضَرَّ لو بوصال منك تُسْعفُه
وإنْ بدا لكما من سيّدي غَضَبٌ ... فغالطاه وقولا : ليس نعرَفُه

ودليلنا على ذلك إن أبيات ابن زريق لم تنسب للوأواء الدمشقي في كل مخطوطات ديوانه . وإن صاحب فوات الوفيات في ترجمة الوأواء (٢٥) أورد مقطعة الوأواء وحدها ولم يخلطها بأبيات ابن زريق ، مما يؤكد وقوع أحد نساخ اليتيمة في هذا الوهم وعدم انتباه محققها إليه .

وسؤال يجول في الخاطر : لماذا لم يَبْقَ من شعر أبي الحسن علي بن زُريق البغدادي غير هذه القصائد الثلاث : العينية ومرثاة ديك وارجوزة الاخلاق والنتفتين اللتين نقلناهما عن ابن الشجار والشمشاطي ؟

والجواب : إن صاحبنا غادر العراق إلى مكة المكرمة ، وجاورَ بها ، وانصرف الى علوم القرآن وانقطع فيما يبدو عن نظم الشعر آخذاً بقول الشافعي : (٢٦)

فلولا الشعرُ بالعلماء يُزري ... لكنتُ اليوم أشعر من لبيد

وإنّ انصرافه إلى علوم القرآن الكريم بمكة المشرفة ، جعل عالماً جليلاً هو ابو محمد مكي بن أبي طالب القيسي القيرواني القرطبي يقرأ عليه كما نصّ على ذلك ابن بشكوال في الصلة إذ قال : مكي بن أبي طالب واسمه حموش بن محمد بن مختار القيسي المقرىء يكني أبا محمد وأصله من القيروان سكن قرطبة سمع بمكة من . . . أبي الحسن بن زريق البغدادي (٢٧) . فمردّ قلة شعره انقاطعه الى علوم القرآن الكريم .

ومن يتتبع سيرة مكي بن أبي طالب يره قد حجَّ حج الفريضة عن نفسه سنة ٣٧٦ هـ (٢٨) وإنه عاد إلى القيروان سنة ٣٨٣ هـ وأقام بها يقرىء إلى سنة ٣٨٧ هـ . ثم خرج إلى مكة فأقام بها إلى آخر سنة ٣٩٠ هـ ، وحج اربع حجج متوالية نوافل ثم عاد من مكة فوصل مع سنة ٣٩١ هـ

ثم ذهب إلي القيروان فالاندلس ، وتولى هناك الإقراء والخطابة حتى مات . فقراءته اذن على أبي الحسن على بن زريق البغدادي كانت بين عامي ٣٨٧ - ٣٩٠ هـ . وهذا يوافق خلافة القادر التي ذكر ابن أبي عذبية ان ابن زريق توفي فيها .

لكن ثمة أمر يثير الحيرة هو ما ورد في مخطوطة الوافي من أن لشاعرنا قصيدة مدح بها العميد أبا نصر وزير طغرلبك فمتى كان ذلك ؟

فطغر لبك هو أوّل سلاطين السلاجقة العظام تولى السلطنة سنة ٤٢٩ هـ وكان مقره في أصبهان . وكان ابونصر محمد بن منصور الكندري عميد الملك حاجباً له أول الأمر حتى بلغ مرتبة الوزارة فيما بعد ، وكان اقرب الناس إلى السلطان السلجوقي وناب عنه في مهام كثيرة ، والكندري المذكور ولد سنة ٤١٠ هـ ، والقادر توفي سنة ٤٢٢ هـ ، فليس معقولاً ان ابن زريق قد مدحه وهو غلام مجهول . ومن هنا يثور شك كثيف في صحة ما اورده ابن ابي عذبية من خبر وفاة ابن زريق أيام القادر ، لأنّه اورد خبرين متناقضين لا يمكن التوفيق بينهما : وفاته أيام القادر ومدحه العميد الكندري . ووفاته أيام القادر انفرد بها ولم يذكرها الصفدي في الوافي .

والسؤال : إننا إذا اسقطنا خبر وفاته أيام القادر ، فمتى اذن مدح الكندري عميد الملك ؟ ان الباخرزي صاحب دمية القصر - وكان صديقاً لعميد الملك - يذكر واقعتين لهما تاريخ محدد تكشفان وتشفان عن الزمن الذي نَبَه فيه الكندري وبلغ ما بلغ من وزارة أول سلطان سلجوقي عن الواقعة الأولى قال : جمعني واياه مجلس الأمام الموفق سنة أربع وثلاثين واربعمائة . . . والرجل في الفُندق . . . فعاشرتُ منه شابا . . . الخ واثنى عليه (٢٩) .

والواقعة الثانية قال عنها الباخرزي : «اني أنفذت اليه في زمام الأمل من خراسان وهو بمدينة السلام فوافيت الدار العضدية ، وقد عُقد فيها مجلس مزررٌ على ملوك العرب والعجم والديالم والأكراد ، يُبرمون أسباب زفاف السيدة العباسية الى السلطان ركن الدين ، وعميدُ الملك مستنداً يذاكر اولئك الملوك ، ويجاذبهم أهداب المحادثة (٣٠) كعادته التي كانت في التفكه بثمار الأدب ، والتفنن في لغات الترك والعجم والعرب .

وثابت تاريخياً ان خطبة السلطاني السلجوقي لابنة الخليفة كانت سنة ٤٥٣ هـ ، وانه عقد للسلطان طغرليك على ابنة الخليفة القائم بأمر الله سنة ٤٥٤ هـ ، بظاهر تبريز وكتب الخلية الوكالة في العقد باسم عميد الملك . ثم في محرم سنة ٤٥٥ هـ توجه طغرلبك من ارمينية الى بغداد . ووصل عميد الملك الى الخليفة وطالب [بالسيدة العباسية] فقيل له : خطّك موجود بالشرط ، وان المقصود بهذه الوصلة الشرف لا الاجتماع ، وانه إن كانت مشاهدة فتكون في دار الخلافة . فحينئذ نقلت السيدة العباسية الى دار المملكة في صفر فجلست على سرير ملبَس بالذهب ، ودخل السلطان اليها وقبّل الأرض وخدمها ، ولم تكشف

الخمار عن وجهها، ولا قامت هي له. وحمل شيئاً كثيراً من الجواهر وبقي كذلك يحضر كل يوم يخدم وينصرف، وخلع على عميد الملك وعلى جميع الامراء. ثم سار طغرلبك من بغداد في ربيع الاول الى الري، واستصحب معه ارسلات خاتون ابنة اخيه زوجة الخليفة، لأنها شكت اطراح الخليفة لها، فأخذها معه، فمرض وتوفي اوائل رمضان. ووصل اليه وزيره الكندري في يومين فدفنه[٣١]. وبتأثير نظام الملك وزير السلطان «ألب ارسلان» قبض على عميد الملك ونفي الى مرو الروذ وقُتل سنة ٤٥٦هـ.

وكما ذكرنا فقد كان الكندري شاعراً بليغاً مترسلاً ممدّحاً مدحه كثيرون منهم: الباخرزي صردر وابن زريق. ولم اظفر بمدحه ابن زريق على كثرة تنقيري، واظنه قالها بعد سنة ٤٣٤ أيام سطوة أبي نصر العميد الكندي.

أمّا مرثاته لديك فهي كما قلنا من جيّد الشعر تفصح عن قدرة الشاعر على ابداع الصور كما تبض عن عاطفه صادقة وهاجة. وأنا اثبتها في الآتي معتمداً ثلاث مخطوطات: مخطوطة الوافي ومخطوطة تاريخ دول الأعيان ومخطوطة الوديان في فضل الديك للسيوطي.

قال ابو الحسن على بن زُريق الكاتب البغدادي يرثي ديكا:

١ - خَطْبٌ طُرِقْتُ به أَمَرَّ طُروق … فَظٌّ الحلول عليَّ غير شفيق
٢ - فكأنّما نُوَبُ الزمان محيطةٌ … بي راصَداتٌ لي بكلِّ طريقَ
٣ - هل مُسْتجارٌ من فضاضة جَوْرها … أم هل أسيرُ صُروفها بطليقَ
٤ - حتى متى تنحي عليَّ خُطوبُها … وتُغصُّني فَجَعاتُها بالرِّيقَ
٥ - ذهبَتْ بكل مُوافق ومرافق … ومُناسب ومُصاحب وصديق
٦ - وطريفةً وتليدة وحَبيرَةً … صِينَتْ وركْن للزمَان وثيقَ
٧ - حتى بديك كنتَ آلف قربهَ … حلَو الشمائل فِي الديوك رشيقَ
٨ - ألقى عليه الدهر منه كلكلاً … يغني الورى ويشت كل فريق
٩ - ورماه منه بحد صائب … لذخائر المستظهرين علوق
١٠ - حزني عليه دائماً ما غردت … ورق الحمام ضحى بذروة نيق
١١ - أربيب منزلنا ونشو حجورنا … وغذي أيدينا نداء مشوق
١٢ - لهفى عليك أبا النذير لو أنه … دفع المنايا عنك لهف متوق
١٣ - وعلى شمائلك اللواتي ما نمت … حتى ذوت من بعد حسن سموق
١٤ - لما نفعت وصرت علق مضنة … ونشأت نش ء المقبل المرموق
١٥ - وتكاملت جمل الجمال بأسرها[٣٥] … لك من خليل صادق وصديق
١٦ - وحباك من حياك كل مودة … لك من خليل صادق وصديق

١٧- وغدوت ملتحفاً بمرط حبرت   فيه بديع الوشي كف أنيق
١٨- كالجلنارة أو صفاء عقيقة   أو لمع نار أو وميض بروق
١٩- أو قهوة تختال في بلورة   بتأنق التزويق والتصفيق
٢٠- وكأنما الجادي جاد بصيغة   لك أو طلعت مضمخاً بخلوق
٢١- ولبست كالطاووس ريشاً لامعاً   متلألئاً ذا رونق وبريق
٢٢- من حمرة مع صفرة في زرقة   تخفى بحليتها على التحقيق
٢٣- عرض يجل عن القياس وجوهر   لطفت معانيه على التدقيق
٢٤- وكأن سالفتيه تبر سائل   وعلى المفارق منك تاج عقيق
٢٥- وكأن مجرى الصوت منك إذا جفت   ونبت عن الاسماع بح حلوق
٢٦- ناي رقيق ناعم قرت به   نغم تؤلفه من الموسيقى
٢٧- تزقو وتصفق بالجناح كمنتش   وصلت يداه النقر بالتصفيق
٢٨- وتميس ممتطياً لسبع دجائج   مثل المهارى أحدقت بغنيق
٢٩- فتمدينا منهن بيضاً دائماً   رزقاً هنيئاً ليس بالممحوق
٣٠- فيها بدائع صنعة ولطائف   ألفن بالتهذيب والتوفيق
٣١- فبياضها ورق وتبر محها   في جوف عاج بطنت بدبيق
٣٢- خلطان مائيان ما اختلطا على   سيل ومختلط المزاج رقيق
٣٣- يغدو عليه من طهاه بعجة   ويروح بالمشوي والمصلوق
٣٤- نعم لعمرك لو تدوم هنية   هل دام رزق لامرئ مرزوق
٣٥- أبكي إذا عاينت ربعك مقفراً   بتحنن وتفجع وشهيق
٣٦- ويزيدني جزعاً لفقدك صادح   في منزل دان إلي لصيق
٣٧ - فتأسفي أبداً عليك مُواصَلٌ   بسواد ليل وألتماع بُروق
٣٨ - وإذا أفاقَ ذوو المصائب سلوةً   وتأسِّياً، أمسيتُ غيرَ مُفيقَ
٣٩ - صبراً لفقدك لا قلىً كما   صَبَرَ الأسيرُ لشدّة ولَضيقَ
٤٠ - لا تَبْعُدَنّ وإن نَأتْ بكَ نيَّةٌ   في منزل نائي المزار سَحيقَ
٤١ - وسَقَى عظامكَ صَوْبُ مزن هَاطلٍ   غَدقٍ رعود في ثراك بروقَ

ذاك ما ظفرنا به من شعر ابي الحسن علي بن زريق البغدادي الكاتب ممّا لا يقف عليه الصديق الباحث .

لكنّ المأخذ الرئيس على البحث إن «محسناً» خلط بين رجلين مختلفين اسماً وكنية ولقباً وترجمة .

لقد ظنّ ان الثعالبي في ترجمته لمن سمّاه «ابو محمد ابن زريق الكوفي الكاتب» كان يترجم لصاحبنا علي بن زريق صاحب العينية ، حين قال ما نصه : «فاذا ضُمّت هذه المقطوعة إلى المقطوعات الخمس التي ذكرها الثعالبي ، كان لدينا من شعر الرجل ما يدحض القول بعدم وجود شعر له ، غير العينية» .

وفاته ان كنية علي بن زريق هي : ابو الحسن ، والكوفيُّ كنيته : ابو محمد وان صاحب العينية بغدادي ، وابو محمد كوفي . وان صاحب العينيه معروف الاسم والكوفي معروف بكنيته فقط .

ثم ان المقطعات الخمس التي أوردها الثعالبي في يتيمته منسوبة لأبي محمد ابن زريق الكوفي تختلف في اسلوبها ونفسها الشعري عن اسلوب صاحب العينية ، وهي لا يمكن أن تكون لأبي الحسن للاسباب التاريخية التالية :

١ - من المقطعات الخمس التي ينسبها الثعالبي لأبي محمد بن زُريق الكوفي ، مقطعة يعرض فيها بالصولي هذا نصّها :

داري بلا خَيْش ولكنني عقدتُ من خيشي طاقين
دارٌ اذا ما اشتدَّ حَرٌّ بها أَنْشَدْتُ للصوليّ بيتين

وقد اوردهما الصفدي منسوبين لابن زريق الكوفي (٣٢) .

قائل هذا الشعر معاصرٌ لأبي بكر الصولي المتوفى سنة ٣٣٥ هـ فهو يُعَرّض به وبرودةٌ شعر الصولي أمرٌ نُبز به من قبل آخرين أيضاً : قال الصاحب بن عياد : ولا عجب فهذا الصولي كان كثير الرواية حسن الأدب الاّ إنه ساقط الشعر (٣٣) . ومن القدامى من ذكر كتاب «الأوراق» للصولي ، وقال : الاّ انه كسفه بشعره البارد .

وحين يكون قائل هذا الشعر معاصراً للصولي المتوفى سنة ٣٣٥ هـ ، لا يمكن قطعاً أن يمدح أبا نصر العميد الكندري الذي تولّى الوزارة عام ٤٢٩ هـ - على الرواية صاحب . . . . النصرة - للفارق الزمني الكبير بينهما .

٢ - ثم ان الاطلاع على تراجم صاحبنا يؤكد تديّنه وترفعه عن مجالس الشراب بل وملازمته الإقراء في مكة المكرمة كما جاء في صلة ابن بشكوال . فكيف يكون من هذه سيرته هو القائل في قينة كانت تسقيهم الشراب :

أبا سـعـيـد أصخْ لي | يا سـيـدي ونديمي
حصلتُ عنْد صديق | حُـرّ ظروف كـريم
أُسـقى على شَـدْو دَبسـيـة | فـتنقي همـومي
فـكنـت حين تُـغَنّي | لدى جنان النعـيم
وإن نظرتُ إليــهـا | ففي العذاب الأليم

مثل هذا الشعر لا يقوله من يقوم باقراء الطلبة والعلماء بمكة .

٣ – ثم ان فحص نص ثالث من هذه النصوص الخمسة من الداخل ينفيه عن صاحبنا . قال الثعـالبي : «انشدني ابو نصر سهل بن المرزبان لأبي محـمد بن زريق ، يخـاطب به أبا عبـد الله الكوفي لمّا قُلّد مكان أبي جعفر بن شيرزاد ، وحصل في الدار التي كـان أبو جعفر يناظر الناس فيها وعلى دَسْته وفي مثل حاله ، وقد كان حضره قبل ذلك فَحُجِبُ :

إنّا رأينا حـجـاباً منكَ قـد عَـرَضـا | فـلا يَكُنْ ذُلّنا فـيــه لك الغَـرَضـا
اسمع لنُصْحي ، ولا تغضب عليّ فما | أبغي بقــوليَ لا مــالاً ولا عَـرَضـا
الشكرُ يَبـقى ، ويغنى مـاسـواهُ وكم | سـواكَ قـد نال مُلْكاً فـانقـضى ومـضى
فـي هـذا الـدار في هـذا الـرِّواق علـى | هذا السـرير رأينا الملكَ ، فـانقـرضـا

قال : فاعتذر إليه الكوفي ، وقال له : حسبنا ، وقضى حوائجه» .

قال هلال بن ناجي : فامّا ابو جعـفر بن شيـرزاد فقـد كـان ناظراً في امـور الوزارة ، ايام الخليفة المستكفي بالله أبي القاسم عبيد الله بن المكتفي بالله بن المعتضد بالله الذي ولي الخلافة سنة ٣٣٣ هـ (٣٤) .

وقد ورد ذكر ابي جعفر بن شيرازاد في اخبار سنة ٣١٦ هـ عند القبض على الوزير علي بن عيسى وإنه في وزارة محمد بن القاسم سنة ٣٢١ هـ قُبض على ابن شيرزاد واخذ خطه بعشرين الف دينار . ثم ظهر في اخبار سنة ٣٢٦ هـ حين سفر في الصلح بين ابن رائق والربيدي وأخذ خط الراضي بالرضا عنهما .

وفي سنة ٣٢٧ هـ دخل الربيدي بغداد ومعه ابو جعفر بن شيرزاد . أمّا ابو عبد الله الكوفي واسمه احمد بن علي فقد استكتبه ابن رائق سنة ٣٢٥ هـ . وفي سنة ٣٢٨ هـ انحدر ابو عبد الله الكوفي الى واسط واستقرت له كتابة «بجكم» .

قال الهمذاني : " وهذه الأبيات قالها أبو محمد بن زريق ، وقد أتى إلى باب الكوفي ، وقد استكتبه بجكم ، وعزل ابن شيرزاد ، وأنزل الكوفي دار ابن طومار بخان أبي زيادة ، وكانت من قبل ديواناً لابن شيرزاد ، فجاء ابن زريق فحجب عن الكوفي فقال لحاجبه حين أنشده الأبيات : ويلك ؟ أما كان له أسوة بمن دخل ولكنك أردت أن يمزق عرضي ، ويواجهني به ، ورفق بابن زريق ، ولم يزل به حتى جلس ورضي " (٣٥) .

وفي سنة ٣٢٩هـ لعب أبو عبدالله الكوفي بتوجيه من " بجكم " دوراً في اختيار المتقي لله للخلافة ، وهو ابراهيم بن المقتدر بالله .

أن امارة " بجكم " دامت سنتين وثمانية أشهر وتسعة أيام (٣٦) . وكتابة أبي جعفر بن شيرزاد له تسعة عشر شهراً وثلاثة عشر يوماً (٣٧) . وكتابة أبي عبدالله الكوفي له خمسة أشهر وثمانية عشر يوماً (٣٨) . وقد استقرت الكتابة لأبي عبدالله الكوفي سنة ٣٢٨ هـ وقتل بجكم سنة ٣٢٩هـ واستقر الكوفي بعد ذلك ومات سنة ٣٣٢هـ بحلب (٣٩) وهذا كله ينتهي بنا إلى أن هذه الأبيات قالها ابو محمد بن زريق الكوفي سنة ٣٢٩ هـ ، مما يعني استحالة أن تكون هذه المقطعة لصاحبنا أبي الحسن علي بن زريق البغدادي الذي عاش قرناً بعد هذا التاريخ ، فالدليل التاريخي ينفيها .

٤- ثم يبقى بعد هذا بيتان هما :

سافرت أبغي لبغداد وساكنها ... مثلاً فحاولت شيئاً دونه الياس
هيهات بغداد الدنيا بأجمعها ... عندي ، وسكان بغداد هم الناس

قدم الثعالبي لهذين البيتين بالآتي : أنشدني أبو نصر سهل بن المرزبان ، قال : أنشدي أبو سليمان المنطقي ببغداد ، قال : أنشدني ابن زريق لنفسه . ومعنى هذا أن أبا سليمان المنطقي (٤٠) - المتوفي في حدود عام ٣٧٢ - سمع هذين البيتين من أبي محمد بن زريق الكوفي قبل سنة ٣٧٢هـ ، مما ينفي بالدليل التاريخي أن يكونا لصاحبنا أبي الحسن الذي عاش ستة عقود بعد هذا التاريخ أو أكثر . ومما يعزز ما ذهبنا إليه أن الثعالبي أورد هاذين البيتين في مخطوطة له عنوانها "أحاسن المحاسن " ونسبهما لأبي محمد الكاتب الكوفي (٤١) .

٥- أما المقطعة الخامسة وهي في ترك عيادة مريض والاعتذار عن ذلك ، فلا تحمل طابعاً معيناً ليمكن ترجيح نسبتها لاحدهما .

خلاصة البحث :

١- لقد أثبت بالأدلة التاريخية وجود شا عر اسمه " ابو الحسن علي بن زريق البغدادي الكاتب " عاش في القرنين الرابع والخامس الهجريين .

٢- اسقطت مقالة الزاعمين أنه من شعراء الواحدة بايراد اشعار ثابتة النسبة إليه .

٣- أوضحت السبب الديني الذي انصرف من أجله هذا الشاعر إلى علوم القرآن المجيد فقل شعره .

٤- اسقطت وهم القائلين بذهابه ممتاحا إلى الأندلس ثم ما أصابه من غم وموته في دار الغربة بالاندلس . فلا أحد من مصنفي كتب التراجم الاندلسية ذكره في الطارئين عليها ، والفضل في جلاء هذه النقطة عائد لأخي محسن غياض .

٥- أزلت الالتباس الذي وقع فيه اخي محسن غياض حين خلط بين شاعرين هما : أبو الحسن علي بن زريق البغدادي وأبو محمد بن زريق الكوفي بالدلالة التاريخية المثبتة أن بينهما فارقاً زمنياً يزيد على نصف قرن .

٦- فحصت النصوص الشعرية التي نسبها الثعالبي في يتيمة الدهر لأبي محمد بن زريق الكوفي ، وأثبت بالدلالة العلمية أستحالة صدورها عن أبي الحسن علي زريق بن البغدادي موضوعاً وسنداً .

ولعلي بعد هذا قد اسهمت في كشف صفحة وضيئة من تاريخ شاعر مجيد غبنه بعض الدارسين حتى انكروا وجوده . والحمدلله أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً .

الحواشي

١ - عبدالله بن محمد بن يوسف الأزدي (ت ٤٠٣هـ) .
٢ - خلف بن عبدالملك بن بشكوال (ت ٥٧٨هـ) .
٣ - ابو عبدالله محمد بن عبدالله القضاعي البلنسي (ت ٦٥٩هـ) .
٤ - أحمد بن ابراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي (ت ٧٠٨هـ) .
٥ - محمد بن محمد بن عبدالملك الأنصاري الأوسي المراكشي (ت ٧٠٣هـ) .
٦ - ذيل تاريخ بغداد لابن النجار البغدادي (٦٤٣هـ) والمستفاد انتقاه أحمد بن ايبك الدمياطي (ت ٧٤٩هـ) .
٧ - المستفاد من ذيل تاريخ بغداد ص ٣٣٦ .
٨ - ١/٣٠٨-٣١١ .
٩ - بحوث عربية ص ٢٨٠ .
١٠ - بحوث عربية مهداة ص ٢٨٨ .
١١ - مخطوطة الوافي بالوفيات لخليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤هـ) وصورة المكتبة المركزية ببغداد .
١٢ - العميد الوزير أبو نصر هو محمد بن منصور بن محمد عميد الملك الكندري ، كان وزيراً لطغرلبك منذ تولى السلطنة سنة ٤٢٩هـ وكان جواداً شاعراً مترسلاً ممدحاً مدحه أبو الحسن الباخرزي وصردر ، كان صاحباً لإمام الحرمين الجويني . وبعد وفاة طغرلبك سنة ٤٥٥ تآمر عليه نظام الملك فأبعد أيام " ألب أرسلان " وقتل بنيسابور سنة ٤٥٦هـ . أنظر زامباور ص ٣٣٨ ووفيات الأعيان ٥/ ١٣٨-١٤٤ وزبدة التواريخ لصدر الدين علي بن ناصر الحسيني ص ٦٧-٧٠ وتاريخ دولة آل سلجون للفتح بن علي البنداري ٣٠-٣٢ وراحة الصدور للراوندي ص ١٥٩-١٨٧ والكامل في التاريخ ١٠/ ٣١-٣٤ ودمية القصر ٢/ ١٣٨-١٤٧ . ولم أظفر بمدحة ابن زريق لأبي نصر العميد الكندري رغم تنقيري .
١٣ - مؤرخ عاش بين عامي ٨١٩-٨٥٦هـ ترجم له السخاوي في الضوء اللامع ٢/ ١٦٢ - ١٦٣ ومخطوطة تاريخ دول الأعيان في دار صدام للمخطوطات في بغداد ج٣ ص ٤٠٧ .
١٤ - القادر بالله أبو العباس أحمد بن العباس بن المقتدر ، ولي الخلافة بعد خلع الطائع سنة ٣٨١هـ وتوفي سنة ٤٢٢ هـ . انظر تاريخ الخلفاء للسيوطي ص ٤١١-٤١٧ .
١٥ - وردت هذه القصيدة منسوبة إلى أبي الحسن علي بن زريق البغدادي الكاتب في ثلاثة

مصادر مخطوطة : الوافي بالوفيات وتاريخ الأعيان ، ومخطوطة الوديك في فصل الديك للسيوطي وسنورد نصها فيما بعد .

١٦ - الأنوار ومحاسن الأشعار ٢/ ٦٣-٦٤ .

١٧ - بحوث عربية مهداة ص ٢٨١-٢٨٢ .

١٨ - تاريخ الأدب العربي - بروكلمان ٢/ ٦٧ .

١٩ - شرح العلوي مخطوط في برلين رقم ٧٦٠٧ رقم ٣ .

٢٠ - من تخميس الباعوني مخطوطة برلينية برقم ٧٦٠٧ رقم ٣ .

٢١ - من تخميس طه أبو بكر مخطوطة في القاهرة برقم : ثاني ٣٢ : ٣ .

٢٢ - أحمد بن جعفر ابن الدبيثي أبو العباس من أعيان أهل واسط له معرفة بالأدب نظماً ونثراً وهو ابن عم أبي عبدالله محمد بن سعيد الدبيثي المؤرخ المعروف . توفي في واسط سنة (٦٢١هـ) . له ترجمة في الوافي بالوفيات ٦/ ٢٨٣ وفي فوات الوفيات ١/ ٦٢-٦٣ وقصيدته هذه في الوافي ٦/ ٢٨٣-٢٨٥ وفي الفوات ١/ ٦٣-٦٤ .

٢٣ - الوافي بالوفيات ٦/ ٢٨٥ .

٢٤ - يتيمة الدهر ١/ ٢٩٣ .

٢٥ - فرات الوفيات ٣/ ٢٤٢ .

٢٦ - البيت للشافعي في ديوانه ص١٢٢ بتحقيق مجاهد مصطفى بهجت .

٢٧ - الصلة ص٦٣٢ .

٢٨ - طبقات القراء ٢/ ٣٠٩ .

٢٩ - دمية القصر وعصرة أهل العصر لأبي الحسن الباخرزي ٢/ ١٣٨ . والإمام الموفق هذا هو ضياء الدين الموفق أبو المعالي عبدالملك بن أبي محمد عبدالله بن يوسف الجويني النيسابوري امام الحرمين واشهر علماء الشافعية في زمنه ٤١٩-٤٧٨ هـ انظر ترجمته في وفيات الأعيان ٣/ ١٦٧-١٧٠ ومراجعة ثمة .

٣٠ - دمية القصر ٢/ ١٤٣ .

٣١ - كامل ابن الاثير ١٠/ ٢٠-٢٦ ، والسلطان السلجوقي هذا هو ركن الدين طغرلبك محمد ميكائيل بن سلجوق .

٣٢ - سقط عجز البيت في مخطوطة رامبور . ورواية الوافي وتاريخ دول الأعيان مداخلة إذ سقط منهماصدر البيت السادس عشر وحل محله البيت الخامس عشر فأختل المعنى .

٣٣ - يتيمة الدهر ، ٢/ ٣٧٧-٣٧٨ .

٣٤ - بحوث عربية مهداة ، ص ٢٨٣ .
٣٥ - الوافي بالوفيات ، ٥/ ١٩١ .
٣٦ - الكشف عن مساوئ شعر المتنبي للصاحب بن عباد في ذيل كتاب الإبانة عن سرقات المتنبي لمحمد بن أحمد بن أحمد العميدي ، ص ٢٣٠ .
٣٧ - انظر تكملة تاريخ الطبري لمحمد بن عبدالملك الهمذاني - بتحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم الصفحات ٢٥٦ ، ٢٨١ ، ٣١٤ ، ٣١٧ ، ٣٢٧ .
٣٨ - تكملة الهمذاني ، ص ٤٢٦ .
٣٩ - التكملة ، ص٣٢٧ .
٤٠ -تكملة الهمذاني ص ٣٢٢ .
٤١ - التكملة ص ٣٢٧ .
٤٢ - التكملة ص ٣٥٣ .
٤٣ - من أشهر علماء بغداد في المنطق والحكمة والفلسفة واسمه محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني وهو من شيوخ أبي حيان التوحيدي ، صنف صوان الحكمة . كان عضد الدولة فناخسرو يكرمه ويفخمه وله رسائل إليه في فنون مختلفة . أنظر ترجمته في تاريخ الحكماء للقفطي ، ٢٨٢-٢٨٣ والفهرست ٣٢٢ ونزهة الأرواح ٢/ ٩١-٩٦ .
٤٤ - مصورة في خزانتي الورقة ٦٠ .

كتاب (الدلائل) للحسن بن بهلول
تحقيق : د. يوسف حبي

أ.د. ابراهيم السامرائي
- مجمع اللغة العربية الأردني . عمان -

أقول : " التثبت بالجد " وأريد به هذا التثبيت " من صفات الجادين الساعين إلى المعرفة والتزود بها إن كان لديهم طاقة في الوصول إلى مايبتغون . غير أني وجدت أن بين هؤلاء المتثبتين نفراً لم يدرك أنه لا يطيق أن يصل إلى ما يريد . وكان هذا النفر يجهل لأنه لا يطيق ، ولكنه يسعى ، فهل يكون له ما يريد ؟

أقول هذا وأنا أنظر إلى " كتاب الدلائل " (١) للحسن بن بهلول ، وليس " البهلول " كما أراد محققه الدكتور يوسف حبي (٢) . وسأعرض للعلم " بهلول " في كلامي على مقدمة المحقق. إن هذا الكتاب كان من منشورات " المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم " وكان ينبغي أن يكون مما قد توجهوا به إلى جمهرة القراء توجها حسنا لينالوا رضاهم وذلك أن هؤلاء لا يحكمون على أي عمل ثقافي بمقدار ما يجدون فيه من فوائد علمية .

أقول : وإني لآسف أشد الأسف على ما أخرجته هذه " المنظمة العلمية " من آثار علمية . لقد كان لي أن أطلعت على " المعجم الأساس " الذي اضطلح بتصنيفه وترتيبه وما يقضي هذا العمل من تنضيد في الحاسوب وغيره جمهرة من الرجال قد تبلغ بهم السبعين . وأنت بعد أن تقرأ

هذا القدر الكبير من المشاركين في إخراج هذا " المعجم " يذهب بك إلى أنه عمل فريد وأنه بعض معادن العلم .

وما أن تشرع في قراءته حتى تدرك ما درج عليه العامة في أمثالهم " قدر الشراكة ما يفور " لقد كان لي أن قرأت هذا " المعجم " ولا أدعوه " الأساسي " الذي وجدت بين أسماء مصنفيه أسماء من ذوي العلم . وأسفت أن يشارك هؤلاء في هذا العمل الذي اشتمل على أوهام علمية وغيرها . لقد كان لي من هذا جزء يربي على مئة من الصفحات . وقد أرسلت ما كان لي إلى " المنظمة " ولكني لم أتسلم جواباً من هذه المؤسسة العلمية ، وعجبت أن يكون في المعجم تصدير لمديرها الذي أطرى عمل هذه الجمهرة الذين شاركوا في هذه الصنعة .

ثم كان لي أن وقفت على كتاب كبير هو " المجمل " لأحمد بن فارس الذي أخرجته " المنظمة " في أجزاء عدة . قرأت هذا المعجم فوجدت مدير المنظمة يقدمه ويثني على محققه الذي أساء العمل لأنه لم يكن من أهل هذه الصنعة العلمية ، ولكنه غامر بنفسه مفيداً من جرأته التي صارت سمة هذا العصر . لقد كان لي تصحيحات واستدراكات تجاوزت فيها مئتين من الصفحات . ثم كان لي أن وقفت على الكتاب الثالث الذي وسمه صاحبه بـ " الدلائل " ولم تكن " الدلائل " إلا شيئاً من مواد الكتاب ، وكأنه غلب البعض على الكل ، أو كان ذلك من قبيل تسمية الكل بما بدئ به العمل كما عرفناه في " كتاب العين " للخليل بن أحمد ، وكتاب " الحماسة " لأبي تمام وغير ذلك .

ولقد أخذت بتصدير الأستاذ الدكتور محيي الدين صابر المدير العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم الذي جاء فيه تعريفاً بما يقوم به معهد المخطوطات العربية فقال : " وها هو ذا (أي المعد) يشرف على إعداد كتاب من كتب التراث الثقافية والموسوعية المهمة ، والمتميز في بابه ، فكرة وتأليفاً وعرضاً . وهو كتاب " الدلائل " الذي وضعه العلامة الحسن بن البلهول " . ثم أضاف : " والكتاب يضم دلائل العلوم الطبيعية والحيوية والطبية والهندسية والرياضية والفلكية والعلوم الإنسانية ، بما في ذلك الآداب والتاريخ والجغرافية ، ومفهومات النظرية الفلسفية وأصول الأفكار الدينية ، السماوية منها والوثنية ، وفيه توثيق مقارن لحضارات الشعوب وعاداتها وتقاليدها ومعارفها ، بما في ذلك مواسمها الاجتماعية كالأعياد وتقويمها الزمني وأسماء شهورها . وقد رصد المؤلف كل ذلك وفقاً للتقويم العربي »[٣] ، ثم أشار الأستاذ صاحب التصدير إلى قدرة المؤلف في التصنيف وحسن إفادته من المصادر التي نوه بها . ثم كان منه إشارة بصنعة المحقق الدكتور يوسف حبي كما أشاد بجهد معهد المخطوطات الكويتي .

أقول : ولا أستطيع أن أنفي أن صاحب التصدير كان على بعض العلم من قراءة عابرة

للكتاب لم يقف فيها على جل ما في الكتاب ، وعلى عواره . ولا أدري ما كان لمراجع للكتاب ، وهو الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، وما الذي أضافه أو استدرك به على الكتاب ، وهو أستاذ له دربة في هذه النصوص ؟

أقول : لم يكن من شيء لهذا المراجع الأستاذ الجليل ، وإني لأشك أن كان منه قراءة جادة. ولو أن شيئاً من هذا كان من صاحب التصدير مدير " المنظمة العربية . . . " ومن المراجع أستاذ الفلسفة لكان لأي منهما أن يطالبا المحقق ، وهو في حماسته العارمة في صنعته أن يعرف بالمصنف الحسن بن البهلول تعريفاً جيداً ولا يقتصر على شزرات لا تفي بالحاجة . أن التعريف بالمصنف أو قل ترجمته شيء لا بد منه في " المقدمة " والتي شمر فيها الدكتور يوسف حبي المأخوذ بحماسة تتجاوز الحد للتراث النصراني .

أقول : أني لأحمد للأستاذ حبي هذه الحماسة في نشر التراث النصراني وأني لأوثره على غيره من أهل الدرس الفلسفي الديني من المسلمين . غير أني لا أعذره أن يبتعد عن هذا الأمر ، وهي شيء لا بد منه في " تقديه " . إن القارئ القريب من هذه المعرفة الدينية التاريخية يطلب هذا وهو محتاج إليه فضلاً عن عامة القراء الذين يعنيهم الدرس التاريخي .

أقول : كأني بالمحقق قد بحث في " الأعلام " للزركلي وغيره من مصادر الدرس في تراجم المصنفين فلم يجد ضالته فطوى المسألة وأغفلها ، وكأنه لم يعلم أنها مما يجب أن يذكر . وكأني به لم يهتد إلى صاحبه الحسن بن البهلول في المصادر النصرانية . ولو أني قريب من خزانتي في بغداد التي غادرتها منذ سنتين لكان لي أن أبسط بين يدي أخي الدكتور حبي بعض شيء يتصل بالتعريف بالمصنف أتجاوز به " شزراته الموجزة " .

وأتجاوز هذه الفسحة التي قدمتها بين يدي هذا الدرس فأعرض لـ "تكون" الدكتور يوسف حبي الذي مهد به للكتاب فأقول : إن المحقق الفاضل لم يكن من أهل اللغة العربية ولذلك جاء في تقديه الكثير من الجديد الذي حفلت به العربية المعاصرة التي لا يمكن أن تكون في تقديم لمادة عتيقة تاريخية نصرانية ومن هذا :

١- جاء في الصفحة ٩ قوله : " وأنا أُعنى بتاريخ العلوم مركزاً على البواكير " أقول : قول المحقق هذا وهو " مركزاً " عربية جديدة لا تصلح أن تكون في حشو تقديم لمادة عتيقة تاريخية لأنها مأخوذة من فرنسية قذف بها التراجمة الذين اقتصروا في صنعتهم على ما يسمى "الترجمة الحرفية" وهي من قول الفرنسيين concentré sur . . . .

أقول : أن التركيز في العربية ذات صلة بتركيز الشيء في موضعه كأن يقال ركزت العمود أو نحو هذا . ولو استعمل المعرب في عصرنا هذه العبارة المنقولة في مقالة صحفية تتصل بما يهمنا في

السياسة والاقتصاد وغيرها ، ما كان لي هذا التنبيه .

٢- وجاء في هذه الصفحة قوله : " وأحصر نطاق بحوثي ضمن مناطق معينة وفترات محددة ومجالات أقرب إلى الحياة ، خشية التشتت والسطحية " .

أقول : لقد ميز المحقق بين "النطاق " و "المنطقة" فخص كلاً منهما بدلالة وفاته أن "النطاق "مثل" المنطقة "وله عذره فهذه عربية معاصرة تصلح في غير هذا " التقديم" . ثم أن "الفترات " في هذه العربية الجديدة قد صرفت إلى معنى الزمن ، وكأنها " الحقب " ولم يكن للفترة هذا المعنى ، ذلك أنها تعي " الانقطاع " . وهذا نتبينه في قوله تعالى : " يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل " وأقول : " المجالات " جمع مجال استعمال جديد لا بد أن يكون منقولاً من فرنسية أو إنكليزية . ثم نأتي إلى " السطحية" مصدراً صناعياً أريد به ما هو Superficiel ولو أن هذا كله في غير هذا " التقديم " ما كان لي أن أثبته في هذا الدرس .

٣- وجاء في هذه الصفحة أيضاً قوله : " فتراني أتناول معطيات أولى الحضارات . . . " أقول : "المعطيات " جمع "معطى" اسم المفعول من الفعل "أعطى" غير أن هذا الجمع لا صله له بـ "العطاء" ، بل أريد به لما هو Les donnees في الفرنسية والكلمة في الفرنسية ذات دلالة فلسفية وهي ما يمكن أن يستفاد من الشيء الذي يعرض لصاحب العلم . وأنت تجد سبيل هذه الكلمة في المعجم الفلسفي بـ Laland وأتجاوز هذه الصفحة إلى قوله : " يطيب لي أن أقدم اليوم سفراً جليلاً بل موسوعة حضارية . . . بحيث يمكننا التعرف على علوم الأقدمين " .

أقول : إن وصف هذا الكتاب بـ " موسوعة " شيء فيه تفريط بما يسمى " موسوعة " التي أريد بها انسكلوبيديا ذلك أن مادة الكتاب لا يمكن إلا أن تصنف في الأدب القديم الذي يختلط فيه الجد بالعبث . غير أننا معنيون به لأنه تراث قديم فيه العلم وغيره . وسيجد صاحبي القارئ فيما سأبسط من مادة الكتاب أنه بعيد كل البعد أن نتسمح فيه فندعوه " موسوعة " .

لم يكن هذا الكتاب بعيداً عن كتاب الأنواء لابن قتيبة الذي سرد فيه طائفة من نظرات تتصل بالعلم القديم من الفلك والتنجيم الذي لا يأنف مما هو موضوع من خرافة أو أسطورة ، ولكنه في جملته " تراث " لا بد من احترامه .

ثم أقول : أن كتاب الأنواء " لابن قتيبة " قد أفاد منه المصنف الحسن بن بهلول وإن لم يذكره بالإسم بل قال : قال ابن قتيبة .

غير أن المحقق لا يعرف أن لابن قتيبة هذا الكتاب ولو أنه عرف لاهتدى إليه وصحح مادة كتابه التي أخذها ابن بهلول من كتاب الأنواء مع العلم أن هذا الكتاب من مطبوعات الهند (حيدر

آباد - الدكن) .

لقد أفاد المحقق من كتاب البيروني في " الآثار الباقية . . . " وكتابه في " القانون المسعودي " وقال المحقق في عبارته التي أثبتناها : " بحيث يمكننا التعرف على علوم الأقدمين " أقول : إن الفعل " تعرف " متعد وليس قاصراً فكان يجب أن يقول أن نتعرف علوم الأقدمين ، قال الشاعر الهذلي القديم :

وقالوا تعرفها المنازل من منى وما كل من وافى منى أنا عارف

٤- وجاء في الصفحة ١٠ قوله :

أنه " كتاب الدلائل " لجامعه . . . ومؤلفه الحسن بن البهلول أنشأه في العقد الرابع من القرن الرابع للهجرة ، العاشر للميلاد في مدينة السلام بغداد ،، .

أقول : إن مدينة السلام هي مدينة أبي جعفر المنصور وقد وسمها بهذا الإسم ، وهي كائنة في بغداد ، وهذه أعم منها . وهذا معروف للمطلعين على خطط بغداد .

٥- وجاء في هذه الصفحة أيضاً في كلامه على فؤاد سيزكين وقال : إنه وعده أن يرسل إليه مخطوط الكتاب ثم أضاف : كتقدير لما بذلت من عمل في مهرجان أفرام - حنين . وأقول : في قوله : " كتقدير " نجد الكاف التي لا تفيد التشبيه بل إنها أسلوب فرنسي في قول الفرنسيين Comme ونظير هذا في الإنكليزية .

٦- وجاء في هذه الصفحة كلام المحقق في طبعة ثانية للكتاب إذا ما توفرت له موجبات الطبع من تصويبات ودراسات .

أقول : أراد بـ " التصويبات " ما يفيد التصحيح للخطأ . وحقيقة " التصويب " الحكم على ما هو صواب وليس تصحيح الخطأ .

٧- وجاء فيها أيضاً قوله : " يكفينا استعراض أبواب سفره الشيق "

أقول : إن " الشيق " هو المشتاق كقول الشاعر :

ما ناح طير أو ترنم شاعر إلا أنثنيت ولي فؤاد شيق

وأجتزئ بهذا القدر مما ورد في " التقديم " الذي لا يمكن أن يكون في درس لمادة قديمة تاريخية . ثم أتحول إلى كلام المحقق على المصنف الحسن بن البهلول جاء فيه : " ثمة غموض يكتنف حياة الحسن بن البهلول فنحاول جهدنا تبديد شيء منه بالرجوع إلى ما يتيسر من مصادر ومراجع أهمها . . . " .

ثم ذكر جملة مصادر نصرانية لمؤلفين نصارى قدماء ومحدثين وفيها مصادر بلغات أجنبية

. أقول : ليته خلص من هذه المصادر إلى بسيط موجز مفيد عن " سيرة ابن البهلول " . إنه لم يفعل هذا وكان خليقاً به أن يفعله بل هو مما يقتضيه صنعة المحقق ولا سيما إذا كان المصنف لا يعرفه إلا الخواص وهم قليلون ، وليست شذراته في هذا الأمر كافية . إنه استعمل مصطلح حياة " لما هو سيرة " و " الحياة " هذه منقولة عن La Vie أو The Life .

إن " السيرة " هي المصطلح القديم وقد وردت في أسماء الكتب نحو " المغازي والسير " ، " سير أعلام النبلاء " وغير هذا . أن النبذة اليسيرة التي أثبتها المحقق التي لا تتجاوز الثلاثة أسطر في الصفحة ١٥ لم تكن سيرة المؤلف الذي انصرف إليه المحقق بحماسته الزائدة . ثم أضاف إليها شيئاً لا يفي بحاجة أهل الدرس التاريخي فقال : كان مولعاً في صغره بالتصاوير ، ولم نعلم على وجه الحقيقة ما المراد بـ " التصاوير " . وقال أيضاً مما لم يكن مادة سيرة : " ويبدو أنه تعلم في مدارس بغداد وعلم فيها وقد كان له ضلع في انتخاب الجاثليق عبد يشوع الأول . . . في بغداد عهد ذاك " وليس من مصدر يذكره في هذا اليسير ، وهذه الفوائد التي لا تومئ إلى ما هو خبر تاريخي موثوق غير مؤيدة بمصادر يرجع إليها الدارس على نحو ما يفعل الدارسون في عصرنا .

ثم أختم كلامي فأشير إلى أن المحقق لم يكن له من العربية الوافية ما يعينه على تحقيق أثر قديم . وسنجد شيئاً كثيراً من هذا في تعليقاته وحواشيه التي أثبتها في صفحات الكتاب .

ونأتي إلى الصفحة ٢١ فأجد المحقق يتحدث عن أبواب الكتاب فيقول : " ويتصدر الكتاب عنوانه ، أبوابه ، ومقدمة بسيطة . . . مع التأكيد على العنوان . . . "

أقول : إن وصف المقدمة بـ " بسيطة " جاء مما هو simple وهذا غير معنى " البسيط " في العربية الذي هو " المبسوط " أي الواسع ، ومن هذا كتاب " المبسوط " في الفقه الحنفي للسرخسي . وأما قوله : " التأكيد على " فصوابه " تأكيد العنوان " وأما استعمال " على " مع " أكد " والتأكيد فمن اللغات الأجنبية فرنسية وإنكليزية .

وقال في الصفحة ٢٢ : " فجاء كتابه موسوعة " تضم " كل ما هو ضروري لحياة أناس زمانه . . . " . أقول : ليس لنا أن نسيء استعمال الألفاظ العلمية ومنها " الموسوعة " ونحن في مواد هذا الكتاب الذي جمع فوائد تتصل بفهم الناس للأزمنة وما يتصل بها كما سنرى . وليس الذي بسطه المؤلف قد تفرد به ، فكثير منه من معارف الناس في عيشهم وسلوكهم ، ولا يخلو هذا من عبث فيه خرافة وما يقرب مما نبز في أدبنا القديم بـ " أساطير الأولين " .

وجاء في الصفحة ٢٣ في كلام المحقق على تاريخ الكتاب ونسخته : " . . . لكان مصير العديد من المصنفات التي عفاها الزمن . . . " .

أقول : والصواب : التي عفا عليها الزمن . ويقول في مخطوطة الكتاب : " لكنه

مشوش التنقيط " . أقول : " المشوش " من الكلم العامي ، وقد أراد بـ" التنقيط " النقط .

وجاء في كلامه على مصادر " الدلائل " في الصفحة ٢٦ : " وهي تُرجعنا إلى كتب اليونان وما ترجم منها إلى السريانية والعربية . . . " والصواب « تَرجعنا » والفعل « رجع » متعدد ولازم .

وجاء في الصفحة ٢٩ : " لكنها لا شك المصادر الطقسية الكنسية . . " أقول : إن الحسن ابن البهلول كثيراً ما كان يقول : قالوا وذكروا ونحو هذا وهو يشير إلى العلماء الإغريق . وهو يذكر حنين بن إسحاق ويذكر ابن قتيبة ويذكر أبقراط وجالينوس وديمقراطيس دون أن يشير إلى المصدر الذي أفاد منه . وقد ذكر المحقق في حواشيه ما كتبه العلماء السريان مما ألفوه وما ترجموه من الأغريقية ، وما قرأه في الآثار الباقية " و " القانون المسعودي " للبيروني ، ولم يكن للحسن بن البهلول مثلاً أي إفادة من مصادر يذكرها بأسمائها .

وأعود إلى قول المحقق " المصادر الطقسية الكنسية " فأقول : أن " الطقسية " أراد بها المحقق وغيره من الكتبة النصارى ما سماه المؤلفون العرب " الرسوم " كما في كتاب " رسوم دار الخلافة " للهلال الصابي والمراد به ما يدعى في عصرنا " بروتوكول " Protocole وليس " الطقسية " إلا الرسوم " الدينية الخاصة بالنصارى . وهي مما عرب عن " Taxe " . وقد عرب هذا لدى أهل الجغرافية في عصرنا فذهبوا به إلى ما يتصل بـ " النشرة الجوية " وهو " الطقس " وأما " الكنسية " فهي النسبة إلى " الكنيسة " .

أقول : إن مادة " كنس " مادة سامية عرفتها العربية وغيرها من اللغات السامية فقد جاءت في العربية بمعنى الاستقرار واللجوء في مكان ما . ومنه قوله تعالى " الجواري الكنس " ومنه " الخنس " أيضاً ، و " الكناس " بيت الظبي . ومثل هذا في العبرية . . . . ، ثم " الكنيسة " معبد النصارى ، وهي كذلك في الأصول الآرامية . وقد أخطأ أهل التعريب فزعم ابن الجواليقي في " المعرب " أن " الكنيسة " من الفارسية وأضاف وقيل : إنها حبشية وهذا ضرب من التخليط فأين الفارسية من الحبشية ؟ وأعود إلى النسبة إلى " الكنيسة " فأقول : هي الكنيسية مثل الطبيعية . وأنا في هذا أفيد مما أثبته ابن قتيبة في " أدب الكاتب " إذ قال : " النسبة إلى " فعيلة " لا تحذف فيه الياء إلا إذا كانت في علم مشهور كالنسبة إلى أسماء القبائل فقالوا : بجلي وحنفي ومدني وهذه نسبة إلى حنيفة وهي قبيلة وبجيلة كذلك ، وإلى المدينة وهي مدينة الرسول - صلى الله عليه وسلم - في قولنا : السور المدنية .

وجاء في الصفحة ٣١ : " ولا بد من التنويه إلى أن الحسن بن بهلول " أقول : والصواب : " ولا بد من التنوية بأن الحسن . . . " والتنويه يوصل بالباء من حروف الجر ، وكأني

أدركت أن ليس لدي صاحبي المحقق الكثير من علم العربية فهو يخطئ القول ويبتعد عما هو صواب اتفق فيه أهل العلم .

أقول : وقد أثنى المحقق على صاحبه الحسن بن بهلول فذهب فيه إلى قوله : " . . فكان له أن ينتزع منا حق المفاخرة به كاتباً لامعاً ، لم يكرر الأقدمين تكراراً مملاً ، بل اختار خطاً بيانياً ، وسياقاً متكاملاً وفكرة موحدة هي العلاقات والدلائل " أقول : ولقد ذهب المحقق في حماسته فانتصر لصاحبه في كل شيء ، وقد ألبسه لبوس عصرنا فزعم أن صاحبه " إختار خطاً بيانياً " وغير هذا . .

وأثبت المحقق في الصفحة ٣٤ ما كان لدى صاحبه الحسن بن البهلول فيما أثبته في كتابه " الدلائل " التي أشار إلى أن من يقرأه قد يذهب إلى أن بعض ما جاء فيها من المخاريق والخرافات وقد كان له أن دافع عما أورده في كتابه فكان للمحقق أن ذهب إلى أكثر من هذا حماسة في دفاعه عن صاحبه .

وتحول المحقق إلى صنعته فعقد فصلاً وسمه بقوله " أسلوبنا في التحقيق " . وقد أشار في هذا إلى صنعة الناسخ وخلو الرسم من الهمزة وقلة النقط وأشار إلى ما سماه الأمور الإملائية . وقد أراد بـ " الإملائية " ما نعرمه من مادة " الإملاء " التي تعطى للصبية الصغار في المدرسة الإبتدائية في تعلم رسم الحروف .

وأخلص فيما اجتزأت به عن كثير مما غضضت الطرف عنه لأتحول إلى الكتاب في الصفحة ٤٧ فأجد : كتاب الدلائل والعلامات تصنيف الحسن بن البهلول . أقول : لقد اختار المحقق أن يكون صاحبه ابن البهلول وليس ابن بهلول كما هو في المخطوطة الوحيدة التي اعتمدها والتي حصل عليها من الأستاذ سيزكين ولم يشر إلى مصدرها . والذي أراه أن المؤلف هو ابن بهلول وذلك لأن " بهلول " هذا عرف لدى القدماء لقباً فهو لقب ثعلبة بن مازن بن الأزد . إن الأعلام التي اشتهرت لدى القدماء محلاة بالألف واللام هي صفات ومصادر ومن هذه الحسن والحسين والعباس والفضل والمقداد وغيرها . وقد قال أهل العربية إن زيادة الألف واللام تفيد في لمح الوصف أو المصدر قبل العلمية . وهذا بعض فوائد علم الرجال . وسأتابع صفحات الكتاب فأشير إلى النص وإلى ما كان من إضافات من صنعة المحقق فأقول :

١ - جاء في أول هذه الصفحة (٤٧) : " الخزانة سيدنا الأجل الكامل موفق للد (كذا) الملوك شرف الحكماء أبي علي الحسن بن عيسى النجمي أدام حياته (كذا) . .

أقول : هذه بداية غير موفقة قد عرض فيها الكلام لنقص فغام وجه المعنى ، وكأني أرى النص كما أثبته : " بخزانة سيدنا الحكيم الأجل السيد الصدر الكامل موفق الدين ؟ الملوك شرف

الحكماء أبي علي . . . أدام الله حياءه " .

أقول : هذه البداية ليست من نص الكتاب بل إنها إهداء من المولف أو الناسخ إلى هذا المهدى إليه أبي علي الحسن بن عيسى . . . ثم يبدأ نص الكتاب بالبسملة وأجد في الحاشية ١٢ من الصفحة ٤٨ قول المحقق : وضعنا نقطتين لكي يصح العنوان . وهذا في الدلائل : تشرين الأول .

أقول : هل من حاجة إلى هذه الحاشية التي قال فيها المحقق إنه وضع نقطتين : لكي يصح العنوان . وكنت قد مررت في تقديم المحقق بقوله : إنه قلل من حواشيه إلى الحد الأقل . ومن حواشيه في هذه الصفحة وما بعدها قوله : المد والشدة ، والهمزة من وضعنا ومن عجب أن المؤلف يثبت " دلائل المحرم " في حين يذهب المحقق إلى قوله " دلائل محرم " و " المحرم " من الشهور العربية تلزمه الألف واللام .

٢- وجاء في الصفحة ٥٢ : الباب التاسع والعشرون حساب السابوع الثالث وهو صوم السليحين . قال المحقق لفظة " سابوع " وجمعها " سوابيع " تعريب شابوعا السريانية ، والسليحين وواحدها " سليح " تعريب " شليحا" .

٣- وجاء في الصفحة ٥٣ : حساب السابوع الخامس وهو صوم مار اليا . وقد علق المحقق فقال : مار كلمة سريانية ومشرقية قديمة تعني السيد أو الرب ، وهي هنا القديس . أقول : وفات المحقق أن يقول : أن الكلمة سامية فهي في العربية " المرء " وقد وردت غير مهموزة في قوله تعالى : " بين المر وزوجه " والمؤنث " مرأة " . وقد كان من المذكر والمونث امرؤ وأمرأة وهي مثل هذا في العبرانية والاكدية والآشورية ، فليست اللفظة خاصة بالسريانية . وأن " إيليا " هنا هو إيليا النبي كما في سفر الملوك الثالث والرابع . و " إل " أو " إيل " كلمة تتصل بما هو "إلاه" و " الإلّ " في العربية الحلف والقسم ومثل هذا الفعل آلى .

٤- وجاء في الصفحة ٥٦ : ذكارين النصارى أي التذكارات والجمع بالياء والنون جمع قديم آرامي ورثته السريانية بفرعيها الغربي والشرقي . وهذه هي " دوخرانا "وتعني " الذكر " والدال والذال يعرض فيهما البدل وقد وردت الدال في قوله تعالى " وأدكر بعد أمة " وهي في الأصل « إذ دكر » .

٥- ولنقف على الصفحة ٥٧ في الباب الأول الذي وسمه المؤلف بـ " الدلائل العامة في سائر الشهور مما لا ينسب إلى شهر بعينه " جاء فيه : " دليل ينسب إلى ديمقراطيس من جهة الشمس والطير على المطر " .

أقول قبل أن أبسط ما في هذه الصفحة ليقف القارئ على بعض ما في هذا الكتاب

" الدلائل " الذي وسم من لدن المحقق ومدير منظمة التربية والثقافة والعلوم بـ " الموسوعة " : إن الأصل المخطوط لهذا الكتاب نسخة فريدة نسخته سنة ٥٥٦ للهجرة كما أفاد المحقق في تقديمه ولم يكن الناسخ صاحب صنعة حسنة فقد أهمل الحروف المعجمة ولم يشر إلى ما هو مهموز ، كما صحف كثيراً من الكلم . أقول هذا لأشير إلى العبارة التي اقتبستها من أول الباب الأول في الصفحة ٥٧ التي لم يتجه لي منها شيء . أكان فيها « جهة الشمس » أم « جبهة الشمس » وليس لي في أي منهما طريق إلى الفهم . ثم ما علاقة " الطير على المطر " وما معناها ودلالتها ؟

وأبسط بعد هذه الوقفة القصيرة شيئاً من " الدلائل " الأولى التي بدأ بها مصنف الكتاب .

قال : " إذا طلعت الشمس وفيها حمرة وسواد دلت على مطر ، وإذا قاربت الغروب ، فرأيت من يسرتها سحائب قريبة منها ، فينبغي أن تتوقع المطر ، فإنه قريب . وإذا طلعت فرأيت أمام شعاعها سحابا سودا [٤] (كذا) دلت على مطر . والرعود والبروق ، إذ [٥] رأيتها من بعد ، فهي تدل على مطر . وأن كانت من جانبيها بالبعد ، فأعلم أن المطر يجيء من بعد . والقوس إذا رأيتها متضاعفة فإنها تدل على أمطار .

أقول : أجتزئ بهذا القدر فأتساءل ما معنى قوله : " وإن كانت من جانبيها بالبعد ، فأعلم أن المطر يجيء من بعد " ؟ ثم ما معنى " القوس " الذي جاء في هذه الصفحة الأولى من الكتاب أهو شيء من أحوال الشمس ؟ وإذا كان هذا فلم لم يتوقف المحقق بشرحه ؟

" ومما يدل على الشتاء كثيراً ، الطير أيضاً ، إذا رأيتها تثبت وتسبح في الماء والزاغ والغراب الأبقع إذا قام على شاطئ الماء وصاح وغمس رأسه في الماء وسبح . والصقور إذا أدمنت الذهاب إلى القبلة والجنوب . والنمل إذا ألح على نقل طعمه (الصواب : طعامه) والدجاج إذا تواثب وتساعى . والعقارب إذا خرجت من الأرض في الشتاء . والكراكي إذا ظهرت بغتة تصيح والخطاطيف إذا طارت في الأنهار والبحار . والذباب إذا اشتد عضه والخشاف (كذا) [والصواب : الخفاش] إذا سقط على ضوء السراج . والبط والإوز إذا تبادر إلى الطعم [كذا] بصياح شديد . والعنكبوت إذا هبط من تلقاء نفسه . وضوء السراج إذا ضرب إلى السواد وقدح إذا أبطأ " . . . .

أقول : وقد علق المحقق على كلمة " أبطأ " هذه الأخيرة فقال : " جاءت بالألف المقصورة " أبطى " . إنه أراد بالألف المقصورة تلك التي ترسم ياء مثل هذه " أبطى " وهو يحسب أن كلمة " دعا " ليست مقصورة لأنها ترسم ألفاً قائمة . إن هذا الفهم الخاطئ لمعنى القصر من مصطلحات علم الصوت القديم شائع لدى طلاب الدرس تلاميذ ومدرسين ، وكأن الرسم بالياء هو الألف المقصورة فإذا أرسمت الفا قائمة فهي ليست مقصورة . لقد كان هذا الخطأ

بسبب أن المتعلم لم يدرس في مراحل الدرس ما يسمى علم الأصوات La Phonetique . أقول : لقد بسطت بين يدي القارئ هذا الذي بدأ به المؤلف الحسن بن البهلول كلامه لأثبت أن هذه الملاحظات المتعثرة لا تشير إلى علم " موسوعي " كما ذهب المحقق في حماسته وكما ذهب مدير المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم .

وأقول أيضاً أني لأحمد لصاحبي الدكتور يوسف حبي حماسته في نشر التراث النصراني ، ولكني أقول له ولغيره من أهل الحماسة في نشر ذخائر العرب ألا يذهبوا في حماسة تجور على العلم فيغضوا الطرف عن المساوئ . وكان ينبغي أن يعرفوا أن التراث القديم بصرف النظر عن كونه نصرانياً أو إسلامياً أو غير هذا وذلك غير مبرأ من العيوب ، وأن كلمة " التراث " تنصرف لديهم إلى ما هو إيجابي بل مقدس . إن التراث صنع بشر (٦) والبشر يخطئ ويصيب " كل ابن آدم خطاء " كما قيل . ولكن هؤلاء المتحمسين يذهبون مع المثل القديم " كل فتاة بأبيها معجبة " .

٥- وأتحول إلى الصفحة ٥٨ فأجد فيها قول المؤلف " دليل نسبة إلى جالينوس ، ، قال : " إذا كانت الشمس عند طلوعها نقية دلت على صحو ، فإن رأيت أمامها سحابا صغيرة ، ينبغي أن يتوقع المطر " . أقول : والصواب : " سحبا صغيرة أو سحائب صغيرة " . ثم هل لنا أن نجعل هذا الذي جاء به ابن البهلول شيئاً مما وسمه بـ " دلائل " ؟ . أقول أيضاً : الكتاب كبير ولا بد لي أن أقتصد مخافة أن أتفسح فيكون مني كتاب كبير .

٦- وجاء في الصفحة ٥٩ فيما نسبه المؤلف إلى جالينوس : " قالوا : وإن انكسفت الشمس في الساعة الأولى ، فإنه يحدث شر عظيم وموتان كثير ، ويقل المطر وتحدث حروب ومخافة (لعلها مخاوف) (٧) ، ويقتل الخسيس الأصيل الشريف ، ويموت الناس بالمطر والثلج ، ويكون بنينوى والموصل وأعمالها (لعلها أعمالهما) حرب . والأحرار يتحاربون وتكون حرب عظيمة في سائر العالم ، ويقتل كبراء مصر ، وتكون هناك حرب ، وتنقطع الطرقات ، وتبطل الأمانة من الدنيا كلها ، وإن انكسفت في الساعة الثانية كان ببابل شر عظيم ، وتقل الغلات ، ويموت الملك وعظماؤه . وإن انكسفت في الساعة الثالثة أكل الفرس بعضهم بعضاً ، ومات ملك ، وحدث العصيان في الدنيا كلها . وإن انكسفت نصف النهار كان البلاء في الناس عظيماً . وإن انكسفت في تسع ساعات (كذا) كان بالماهات (٨) والموصل البلاء أصعب . وكان الموتان عظيماً في الناس في المدينة " (٩) .

أقول أني لأدعو القارئ أن يقرأ معي هذه الأسطر ليرى أتكون هذه من دلائل علم تتصل بالافلاك وأحوال الزمان والمكان مما ندعوه في عصرنا حال الجو وما يكون مما يحدث فيه ؟ أم إنه سيذهب إلى جعلها شيئاً مما ينبز " أساطير الأولين " ؟ ولا أدري كيف ساغ للمحقق وهو المتعلم

الدكتور يوسف حبي ألا يجعل هذا مما عبر عنه ابن البهلول بـ " المخاريق " والخرافات !! ثم أيكون في نشر هذا العبث إخلاص من المحقق لنصرانيته أو نصرانية صاحبه المؤلف الحسن بن البهلول .

وأني لأرفض أن يكون من أي منا في هذا العصر تصديق للعبث ، ونحن في عصر العلم والتكنولوجيا ولو أن شيئاً قديماً فيه إشعار لتوجه ذي أصالة لكان لنا نحن أهل هذا العصر أن نحرص على التنويه به سواء كان إسلامياً أو نصرانياً أو بوذياً أو غير ذلك . ولا أدري أين للقارئ أن يجد معنى ما " موسوعي " في هذا الكتاب مما أفاد به المحقق وجعله شيئاً تفرد به صاحبه ابن البهلول طوال العصور .

وأدعو إلى هذا الذي بسطته من كلام جالينوس لأقول : ألم يكن من التفريط أن نجعل بعض ما وصلنا من علم الإغريق شيئاً لا يمكن أن نمسه ، بل إنه مبرأ من كل عيب !!

٧- وأتحول إلى شيء آخر في هذه الصفحة نسبه المؤلف ابن البهلول إلى ابن قتيبة فقال : " قال عبدالله بن مسلم بن قتيبة كانوا يقولون : إذا أترى على الشاء [كذا] عند طلوع نجم من النجوم نتجت بنوء ذلك النجم بالغداة . وإذا أترت نخلة عند طلوع نجم من النجوم نتجت بنوء ذلك بالغداه جذت أي صرمت حين بنوء ذلك . . .

أقول : لقد نسب المؤلف هذا إلى ابن قتيبة ولم يشر إلى المصدر ذلك أن لابن قتيبة كتباً عدة . ولم يكلف المحقق نفسه بهذا الذي أغفله صاحبه ابن البهلول ، وكأن المحقق يجهل أن لابن قتيبة كتاباً في " الأنواء " (١٠) ولو أنه كان على علم بهذا لكان له أن يصحح ما جاء في كتاب صاحبه " الدلائل " . جاء في كتاب الأنواء لابن قتيبة صفحة ٩٥ : " وكانوا يقولون : إذا أتري (وليس أترى في توهم المحقق) على الشاة عند طلوع نجم من النجوم بالغداة نتجت . . . وإذا أبرت (وليس أترت) نخلة . . . (١١) .

أقول أين هذا مما أثبته المحقق صاحب الحماسة لصاحبه ابن البهلول ، ولو أنه أدرك هذا التصحيف فرده إلى أصله لحمدت حماسته - غفر الله له - أقول : ولم يعرف بابن قتيبة إلا بعد أربعين صفحة - أي في الصفحة ٩٧ وقد ذكر في تعريفه مصنفاته وكان منها كتاب الأنواء ، ولم يثره هذا الكتاب فيسعى إلى الوقوف عليه ليكون منه بعض الفائدة في صنعته . وأقول أيضاً : أنه لم يسع إلى ما هو ضروري مفيد في تعليقاته وهو امشه بل زاد فيها وفرط فذكر مثلاً في هذه الصفحة ٥٩ : جذ بمعنى قطع . أقول : إن الشداة يعرفون معنى " جذ " فلا حاجة إلى شرحها وهو الذي قال في " تقديمه " : إنه قلل من " هوامشه " واقتصد فيها .

٨- وجاء في الصفحة ٦٠ من قول ابن قتيبة : " وقال مؤرخ الجنوب (كذا) إنها تثير

البحر حتى تسود (كذا) ، وتظهر الندى الكامن في بطن الأرض حتى تلثق [كذا] الأرض ، وإذا صادفت بناء بني في الشتاء والأنداء ، اظهرت نداة وحثنه (كذا) حتى يتناثر . . . " . أقول ولو أنه قرأ كتاب الأنواء وعرفه لوقف على النص في وجهه الجيد الصحيح وهو : " قال مؤرّج : من خواص الجنوب " . وليس كما توهم المحقق في قراءته الخاطئة : قال مؤرخ الجنوب . أن " مؤرّج " هو القائل ، وقد ذكره ابن قتيبة مرات عدة في كتاب " الأنواء " وهو أبو فيد مؤرج بن عمرو السدوسي من كبار أهل العربية ، أخذ عن أبي زيد الأنصاري ، وصحب الخليل بن أحمد ، وكان من كبار أصحابه (١٢) أقول : كنت أود لو أن صاحبي المحقق قد جد واجتهد في حماسته لنشر هذا التراث النصراني الذي هو تراث العربية أيضاً .

وأعود إلى قول مؤرج الذي نقله ابن قتيبة في كتابه الأنواء وهو : " من خواص الجنوب أنها تثير البحر حتى تسوده (وليس حتى تسود كما أثبت المحقق) وتظهر كل ندى . حتى تلين (وليس حتى تلثق في قراءة المحقق) الأرض . . . وإذا صادفت بناء . . . أظهرت نداه وحتّتْه (وليس حثته كما أثبت المحقق) " الحث " التأكل الذي يصيب الحجر وغيره . أقول : لو كان للمحقق أن يصل إلى هذا الصواب لحمدت له اندفاعه وحماسته (١٣) .

وأعود إلى كلام ابن قتيبة في ما حكاه مؤرج أبو فيد : " والشمال ذرى الشجر ، وذلك أن التراب يجتمع على ذرى الشجرة من جهة الشمال ولا يجتمع من جهة الجنوب ، بل يكون من جهة الجنوب مكشوفاً عارياً لأن ذم الشمال أنها تقشع الغيم ، وتجيء البرد (كذا) . . . وإنها صاحبة الضباب ، تصبح الأرض عنها كأنها ممطورة ويصبح الغصن ينطف . . . والشمال أدوم الرياح في الشتاء والصيف والدبور عندهم مذمومة " .

أقول وقبل أن اثبت هذا الكلام الذي ذكره ابن قتيبة في كتاب " الأنواء " فيما حكاه من قول مؤرج ، أود أن أعرض لشيء من تعليقات المحقق بل تخليطه " بعد " عن العلم . وكان حقيقاً به أن يشرك معه بعض أهل العلم بالتاريخ واللغة والأدب . قال المحقق في " ذم الشمال " : الذم : ندى يسقط بالليل ، وهذا غريب لا ادري من أين أتى به وهو " الذم " مصدر الفعل " ذم " وسنرى هذا فيما سأثبت من " كتاب الأنواء " . وقال في " أدوم " : ورد بالتفضيل في الكتاب بصيغة " أفعل " والكلمة من دام يدوم، أقول : كأنه أراد أن الصواب : أشد أو أكثر دواماً . ولو أنه شدا شيئاً يسيرا من النحو لعلم أن أفعل يصاغ من دام لأنه ثلاثي تام متصرف لازم ليس الوصف منه على أفعل فعلاء ولا فعلان فعلى . . . . .

وقال في تعليقه على " تلثق " (وصوابها تلين) : " لثق اليوم : سكنته ريحه وكثر نداه " وأعود فأثبت هذا من كتاب الأنواء ليقف القارئ على القدر الذي فرط فيه المحقق . " وللشمال

ذرى الشجر وذلك أن يجتمع التراب من قبلها فيستذري بالشجر . . " . . . . والشمال تذم بإنها تقشع الغيم وتجيء بالبرد . . . وتصبح الغصون تنطف . . . والشمال أدوم الرياح في الشتاء والصيف . . . والدبور عندهم مذمومة .

أقول : وقد رأى المحقق الوصف للدبور وهو " مذمومة " ولم يستفد منه وذهب إلى ما إخترعه من معنى " الذم " وأنه ندى يبسط في الليل !!

٩- وجاء في الصفحة ٦١ قول المؤلف : " وإذا كانت السحابة نمرة فهي محيلة للمطر . والنمرة التي يكون سحابها يتدانى بعض عن بعض ونحوها الكرفسي " .

أقول : الصواب : " مخيلة " وسحابة مخيلة تلك التي يخال فيها الناظر المطر . والصواب أيضاً : ونحوها الكرفئ . والكرفئ (وليس الكرفسي) سحاب متراكم واحدته كرفئة . وقد علق المحقق على الفعل " يتدانى " فقال : " جاءت بالألف الممدودة (يتدانا) " وأراد أن الفعل رسم في المخطوط بالألف القائمة ، وهو يجهل في قوله " الألف الممدودة " أن " الممدودة " مصطلح لغوي قديم للألف في " فعلاء " من الصفة والأسم وهي التي ينتهي فيها المد الصوتي فيستقر المتكلم على الهمزة إنهاء للمد . وهذا يقابل الألف المقصورة التي يقصر المتكلم مدها .

١٠- وجاء في هذه الصفحة أيضاً من كلام المصنف : " وإذا كان البرق وليفاً وثقوا بالمطر ، وهو الذي يلمع لمعتين " .

أقول : هذا ما ورد في كتاب الأنواء لابن قتيبة (ص ١٧٧-١٧٨) مع فوائد أدبية ، ولم يشر ابن البهلول إلى هذا .

١١- وجاء في الصفحة ٦٢ في الاستدلال على الغيث : " قال : ويستدل بالحمرة إذا اشتدت جداً على السحاب المخيل ، وكانت تلك الحمرة من شعاع الشمس عند الطلوع والغروب إلى صوب الحبل (كذا) فإنها تغير ما في البيوت من قرى أو عصبه أو فضة أو شراب أو عسل أو سمن " .

أقول : قوله " قال " أراد ابن قتيبة وذلك لأني وجدت العبارة إلى قوله " عند الطلوع والغروب " في كتاب الأنواء لابن قتيبة (صفحة ١٧٩) وتكملة الكلام في هذا : على المطر . إن هذه التكملة غير موجودة في كلام ابن البهلول والذي فيه وهو " صوب الحبل إلى أخر ما أثبته مما لا يمكن فهمه ولا ربطه بأول العبارة .

أقول : إني لم أفد هنا مما ورد في كتاب ابن البهلول وعدم الفهم والوصول إلى الصواب قد عرض من غير شك للمحقق ولكنه أغضى عنه وابتعد . إن الزيادة غير الواضحة التي وردت

في هذا الصدد التي يفترض أن تكون من " كتاب الأنواء " لم تزد فيه . ثم أضاف ابن البهلول شيئاً آخر وتكملة فقال : " وعلة ذلك أن الشمس والكواكب تغير الهواء بحركاتها ، . . . وأن الجنوب إذا هبت بأرض العراق تصفي الحواس وتحسن اللون وتهيج السعال ووجع الصدر وهذا بين ظاهر ، لأنها تغير لون الورد ويتناثر ورقه ، وتشقق القنبيط (١٤) وتسخن الماء ، وترخي الأبدان وتكدر الهواء " .

أقول : وهذا ما لم أجده لدى ابن قتيبة وهو فيما ذكر ابن البهلول من كلام ابن قتيبة . ثم إنه متناقض مضطرب وقد خلا كتاب الأنواء من هذا العبث ولو أني عقدت موازنة بين كتاب الأنواء لابن قتيبة وكتاب ابن البهلول كان لي أن أقرر أن الأول قد خلا من التناقض والغرائب التي لا يتجه إليها العقل ، ولكنك في الكتاب الثاني تجد مثلاً مما نسب إلى أبقراط صفحة ٦٣ : " إذا كان الشتاء مطيراً ، ورياحه الجنوب ، وكان الربيع يابساً ، ورياحه الشمال ، فإن النساء يسقطن ، وتضعف الولدان ، ويعم الناس برد يابس واختلاف (كذا) البطون ، من قروح الأمعاء ونزلات قاتلة للشيوخ " .

أقول : أين كلام ابن قتيبة الخالي من هذا العبث من الكلام الذي أتى به المؤلف وأدعى نسبته إلى أبقراط ؟

وتعجب من صنعة المحقق في تعليقاته في حواشيه على كلام المؤلف : " إن الصيف أوبى من الشتاء ، وإن هبت الجنوب سخن الخاتم وضاق واسترخى البدن وحدث فيه الكسل والوهن " . قال المحقق في تعليقه " الأصح : أكثر أو أشد وباء وكأن " أوبى " خطأ ، فأنظر أخي الدارس إلى علم المحقق في نحو العربية . ثم إنه يرضى هو الخلط الذي نسبه المؤلف إلى أبقراط فقال المحقق في الحاشية ٢٣ من الصفحة ٦٢ هكذا الأصل : سخن الخاتم وضاق ، والمقصود أن الخاتم ضاق بسبب ارتخاء الجسم .

أقول : إني لأقرأ هذا العبث المنسوب إلى أبقراط وقد أباح المؤلف لنفسه الإتيان بهذا العبث وكأنه يسعى إلى جذب القارئ بغرائب يدعيها وينسبها إلى أبقراط ثم يأتي المحقق فيحسب هذا فتحاً من الفتح وأن الكتاب موسوعة كل العصور .

١٢- وجاء في الصفحة ٦٣ فيما نسب إلى أبقراط : " قال : ويتولد مثل ذلك (أي إسقاط النساء لحملهن ، وضعف الولدان) الشتاء الحار بلغم مر ومالح . . . وحدث مما ارتفع منه إلى الرأس رمد (كذا) يابس » .

أقول : ليس هذا من الطب الذي يقبله من ألف قراءة القانون لابن سينا ولا غيره . ثم ما معنى " الرمد اليابس " ؟ لم يسأل المحقق نفسه هذا وغاب عنه أن " الومد " قد صحف إلى

الرمد . وفات المحقق أن " الومد " ندى يجيء في صميم الحر من قبل البحر مع سكون الريح . وأضيف شيئاً آخر مما نسب إلى أبقراط من هذه " الغرائب " التي أشتمل عليها " كتاب الدلائل " " الموسوعي " في الصفحات ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ .

١٣ - جاء في الصفحات ٦٣ ، ٦٤ تكملة لما مر وموصولاً به : " ومما سال إلى الحلق والنزلة والزكام ، ومما يجري إلى المعدة بعد الشهوة ، ومما جرى إلى الأمعاء الاختلاف (كذا) ، ومما وقع إلى الأرحام استرخاؤها ورطوبتها ، فإن لم يكن ذلك الشتاء مطيراً وجاء بعقبه ربيع مطير ، حدث في الشيوخ علل وفي الصبيان ضعف شديد . وقد علق المحقق على " الركام " فقال : لعله زكام ، وكأن " الزكام " في الصدر وليس في الأنف . وقال في " الاختلاف " : ربما يكون المقصود اختلاف البطون . . . .

أقول : وقد يكون ما نسبه المولف إلى أبقراط مستغلقاً ولكن المحقق يمر به دون تعقيب ومن هذا : وقال أبقراط في صفحة ٦٤ : " إذا كانت رياح الصيف والشمال ، وكان الخريف مطيراً ورياحه الجنوب هاج في الشتاء السعال والبحوحة وقروح في الرئة وصداع " ثم يعقب هذا قول "المفسر" وهو جالينوس فيأتي شيء آخر لا يخلو من غرائب وفيه اضطراب كثير ، ومن هذا قول المفسر : إن الصيف والجنوب يورثان الرأس سخافة وتخلخلاً بحرارتهما ، فإذا جاء الشتاء هامت تلك العلل التي ذكرنا لما يصل إلى الرؤوس وسائر البدن من البرد والعفونة " .

أقول : ومثل هذا من " الغرائب " الكثير في هذا الكتاب " الموسوعي " . ومن هذه مما نسب إلى أبقراط في صفحة ٦٥ : " فأما أصحاب البلغم فإنهم يصحون لأنه يقل منهم البلغم (أي في الربيع والصيف) والشعرى تطلع وسط الصيف ، وحافظ الدب تطلع في أول الخريف ، والكوكب الكلب يطلع عند إدراك الثمار " .

وقال أيضاً : " وربما نزلت (أمطار الصيف) في أيلول . . . فيجب أن تجتنب (كذا) حنيذ الأطعمة والأشربة الغليظة الرطبة ، والإقلال من الجماع . . . » فأقول : أيحق لنا في جمع هذا العصر أن نجعل هذا الذي يحمل على العلم علماً موسوعياً . ثم ما علاقة هذه الأعراض المرضية بالكواكب والنجوم ؟

وقد يرد في الكتاب من كلام المؤلف الفعل " قالوا " فيعلق المحقق ويقول : " كثيراً ما لجأ المؤلف إلى هذا القول ، فلم يذكر مصدره بوضوح واكتفى بقوله " قالوا " ومصدره حينذاك أحد المصادر العامة " . . . (الحاشية ٢٩ من الصفحة ٦٦) .

وأختم هذا فأذكر ما جاء به المؤلف حيث بدأ القول بـ " قالوا " :

١٤ - جاء من هذا في الصفحة ٦٦ : " وقالوا : إذا أولع الصبيان والرجال بلعب الصوالجة

وإظهار الرقص والسرور ، دل على خصب وقلة أمراض . . وإذا ولعوا (كذا) باللعب الذي فيه الهرب ومخاتله بعضهم بعضا ، دل على ظهور المتلصصة والدعار وأصحاب الشر . . وإذا رأيت الدابة تكسر عينها كثيراً من غير علة ولا لسع ذباب وتسيل دمعتها دلّ ذلك على آفة تصيب صاحبها أو بيعه إياها . . . "

أقول : بخ بخ لصاحبي الأستاذ الدكتور يوسف حبي محقق الكتاب من خدمة في نشر تراثنا الذي لم نحسن معرفته ولم يكن منا في رعايته شيء حسن من صلة الرحم .

خاتمة :

ولو أني عمدت إلى استيفاء ما في الكتاب من مسائل هي غرائب لا تمت للجانب الحسن من التراث القديم ، واستيفاء حواشي المحقق وتنبيهاته على عدم وضع المولف النقطة والهمزة وإنه رسم ياء والصواب كذا ، وهو مخطئ في ظنه وحسه ، لكان لي من هذا كله كتاب يقع في أكثر من مئتي صفحة .

أقول : في الكتاب " أسجاع " تتصل بأحوال الجو كما بقي لنا منها شيء في الألسن الدارجة مثل قول العامة في عصرنا : " تموز ينشف الماء بالكوز " ومثل وفي الكتاب شيء من هذا كما أن ابن قتيبة قد أثبت من هذه الأسجاع القديمة على أنها أسجاع . ولكن المحقق أدرجها وكأنها أبيات شعر .

وفي الكتاب خطأ نحوي لم يفطن له المحقق ، وهو من عمل الناسخ من غير شك ، وقد بقي في الكتاب المطبوع ، ومنه ما يعرفه الصبية الشداة . وللتصحيف في هذا الكتاب نصيب وافر . وفي الكتاب شيء عن « النسطور » النساطرة جعل المحقق له تعليقاً مفيداً ، وكان ينبغي أن يشير في هذا السياق إلى " اليعاقبة " في الجزء الغربي أي في بلاد الشام . وفي الكتاب إشارات إلى " السليحين " وكان ينبغي للمحقق أن يتجاوز إثبات أصلها السرياني "شليما" فيعود إلى الأصول السامية ومنها العربية . وقد ذكر " السليح " في أدبنا القديم ولا سيما لدى شعراء العصر العباسي ، وفي حديثة الديارات . وفي كتاب الديارات للشابشي شيء من هذا .

وأقول بعد هذا الموجز : لولا ما أنا فيه وقد وهن العظم مني وقد تهضمني البلى لكان لي في هذا الكتاب " الدلائل " مسيرة طويلة .

الحواشي :

١ - من منشورات معهد المخطوطات العربية التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم . طبع في الكويت سنة ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م .

٢ - أقول : النصارى الشرقيون في العراق وغيره وهم السريان النساطرة على طريقة في أسمائهم خالفوا إخوانهم النصارى اليعاقبة . ومن هذا أنهم ذهبوا إلى الياء في متي وزكي وحبي وغير هذا ، وهذه هي متى وزكا وحبا لدى الآخرين . ومن هذا أنهم دهبوا بألف الإطلاق في الأعلام السريانية وهي الآرامية ، فقالوا في " سابا " " سابو " وفي " عبدا " " عبدو " .

٣ - الدلائل ص٥ .

٤ - أقول : لقد توقف المحقق في الحاشية (٢) فقال : هكذا على أنها جمع مؤنث . وفاته أن الصواب " سحبا سودا " ولم يعرف أن جمع التكسير لا يوصف بـ " فعلاء " قال تعالى "ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود " ٢٧ سورة فاطر .

٥ - أقول : " إذ " صوابها " إذا " .

٦ - أقول : أحسن من أدرك دلالة " البشر " هو المسيو بلاشير في ترجمته الفرنسية للقرآن لقد أثبت هذا الأستاذ المجتهد - رحمه الله - أن البشر هو الهالك الفاني في الآيات ومنها ما هذا بشراً فقال هو Mortel وهو يقابل هذا بالباقي الخالد وهو الله وهو Immortel .

٧ - أقول : لم يتوقف المحقق وهو يقرأ هذه " المخافة " .

٨ - أقول : الصواب " الماهان " بالنون وهي مدينة بكرمان . انظر معجم البلدان .

٩ - هذا كلام جالينوس وهو Galenus شارح كتب أبقراط وصاحب مصنفات عدة في الطب اليوناني القديم جاء شيء منها عن طريق السريانية إلى العربية .

١٠ - كتاب الأنواء لابن قتيبة من مطبوعات الهند بحيد آباد الدكن سنة ١٣٧٥ هـ/ ١٩٥٦م .

١١ - لقد فات المحقق وهو ينظر إلى ما في كتابه من ذكر " الشاة " أن يدرك ما يقتضيه النص وهو " النزو " أو النزوان . إنه لم يعرف هذه اللغة ولا الأدب القديم ولم يعرف أن صخراً أخا الخنساء قال :

أهم بأمر الحزم لو أستطيعه وقد حيل بين العير والنزوان

ولم يدرك تأبير النخلة وهو لقاحها بـ " الإبار " والمحقق من بلد النخل .

١٢ - أنظر ترجمته في اخبار النحويين للسيرافي وإنباه الرواة للقفطي ، وبغيه الوعاة للسيوطي وغيرها من مصادر النحويين واللغويين .

١٣- كنت أود أن أقول لأخي إن الاهتمام بالتراث النصراني قد يسعى إليه غير النصراني ، وهو مخلص للعلم دون أن تنال منه هزة تعصب مقيت . لقد اقبلت على هذا في درسي في المعهد الكاثوليكي في باريس وفي المدرسة العليا بباريس Ecole de hautes etudes وأفدت من الأستاذ دورم في سفر أبوب أي فائدة جليلة . وقد كان من هذا معجم صغير في الألفاظ النصرانية ، وكتيب في بناء " فاعول " مع السريانية والعربية .

١٤- أقول : " القنبيط " بقلة تطبخ تدعى في بلاد الشام " زهرة " والقنبيط كلمة سريانية وهذه لدى العراقيين في عصرنا قرنبيط . إن مجيء في لغة العراقيين العامية في فك إدغام النون وتعويض النون الأولى من الراء ، وهذا جار في الألسن الدارجة فيقال مثلاً : فرقع والأصل فقع بتشديد القاف .